Volume 23

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

Christine Mohrmann, Nimeguen
G. Quispel, Utrecht
W. C. van Unnik, Utrecht
J. H. Waszink, Leyden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
W. den Boer, Leyden
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
P. Courcelle, Paris
R. M. Grant, Chicago
H. H. Janssen, Nimeguen
G. W. H. Lampe, Cambridge
H. I. Marrou, Paris
F. G. van der Meer, Nimeguen
P. G. van der Nat, Leyden
H. Ch. Puech, Paris

North-Holland
Publishing Company
Amsterdam

CONTENTS

I. ARTICLES

BAMMEL, E.: Rest and Rule 88
BARTELINK, G. J. M.: Eunape et le vocabulaire chrétien 293
GUILLAUMONT, A.: Le nom des «Agapètes» 30
HECK, E.: Bemerkungen zum Text von Lactanz, De opificio dei 273
MALHERBE, A. J.: The Structure of Athenagoras, "Supplicatio pro Christianis". 1
MAY, G.: Die Datierung der Rede „In suam ordinationem" des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381 38
NIKOLASCH, F.: Zur Ikonographie des Widders von Gen 22 197
PETERSEN, J. M.: House-churches in Rome 264
RORDORF, W.: Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes 105
SIDER, R.: Structure and Design in the "De Resurrectione Mortuorum" of Tertullian 177
STAATS, R.: Die Datierung von „In suam ordinationem" des Gregor von Nyssa 58
TIBILETTI, C.: Un motivo del primo Aristotele in Tertulliano 21
VAN BENEDEN, P.: Ordo. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie . 161
VÖÖBUS, A.: Regarding the Background of the Liturgical Relations in the Didache 81
VOGT, J.: Ecce ancilla Domini 241
WHITTAKER, J.: 'Επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας 91

II. REVIEWS

ALAND, K.: *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (J. Smit Sibinga) 232
ARMSTRONG, A. H. (ed.): *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 304
ARNALDEZ, R.: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 1: *Introduction générale; De opificio mundi* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 224
BARNARD, L. W.: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 61
BERNARD, M.: *Répertoire de manuscrits médiévaux contenant des notations musicales*, II: *Bibliothèque Mazarine – Paris* (J. Smits van Waesberghe) 76
BEYSCHLAG, K.: *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7* (L. W. Barnard) 63
BRANDON, S. G. F.: *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (M. de Jonge) 228
BRENKE, U.: *see* HADOT.
Byzantino-Sicula (H. Hennephof) 157
COLIN, J.: *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires* (W. H. Pleket) 72
DAVIDS, E. A.: *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 318
DAVIES, W. D.: *The Sermon on the Mount* (B. Pearson) 307
DIHLE, A.: *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer* (H. W. Pleket) 142
EICHLER, F.: *Thomas von Kempen, De imitatione Christi – Nachfolge Christi und vier andere Schriften* (P. G. van der Nat) 320
HADOT, P.–BRENKE, U.: *Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des*

Marius Victorinus (J. H. Waszink) 317
KRAFT, H.: *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 155
KROPP, A.: *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (J.-E. Ménard) 156
KUNZELMANN, A., O.S.A.–ZUMKELLER, A., O.S.A. (edd.): *Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer*, II (J. H. Waszink) 68
MÉNARD, J.-E.: *L'Evangile selon Philippe* (R. McL. Wilson) 311
MONDÉSERT, C., S.J.: *Philon d'Alexandrie, Legum Allegoriae I-III* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 226
Mullus. Festschrift Theodor Klauser (P. G. van der Nat) 78
PERNVEDEN, L.: *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (L. W. Barnard) 145
QUISPEL, G.: *Ptolémée, Lettre à Flora* (P. G. van der Nat) 233
RUHBACH, G.: *Altkirchliche Apologeten* (J. H. Waszink) 307
Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort (P. G. van der Nat) 159
SMITMANS, A.: *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1–11 bei den Vätern und heute* (B. Pearson) 60
STAATS, R.: *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften* (G. Quispel) 65
STRAMONDO, G.: *Sinesio, A Peonio sul dono* (J. C. M. van Winden O.F.M.) . . 234
THIELE, W.: *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes* (J. Smit Sibinga) . . . 148
Vetera Christianorum, 4 320
Vetus Latina, 24/2: 1–2; 26/1: 5–6 (L. M. J. Verheijen O.S.A.) 309
WIFSTRAND, A.: *Die alte Kirche und die griechische Bildung* (J. C. M. van Winden O.F.M.) 71
ZUMKELLER, A.: *see* KUNZELMANN.
Communication 236
Books Received 238

Vigiliae Christianae 23 (1969) 1–20; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

THE STRUCTURE OF ATHENAGORAS, "SUPPLICATIO PRO CHRISTIANIS"

BY

ABRAHAM J. MALHERBE

It is generally held that Athenagoras was well versed in Platonism,[1] and the suggestion has been made that he was the person to whom Boethus dedicated a work entitled *Difficult Sentences in Plato*.[2] Athenagoras' high admiration for Plato and his use of Platonic vocabulary have contributed to this assessment.[3] So also has the discovery that he was dependent on the Pseudo-Plutarchean *De placitis philosophorum*.[4] The evaluation of him as a thinker has been affected by these facts. His dependence on handbooks has led to the claim that he lacked originality,[5] a judgment not wholly counterbalanced by the view that he was indeed a Platonist, but that his Platonism was merely the appropriation of philosophically acceptable ideas and terms to express what constituted for him traditional Christian teaching.[6] It has also conversely been claimed that since Athenagoras does not speak of the sacraments, and no soteriology or elaborate Christology is found in his writings, he should be seen as being more of a Greek philosopher than as a Christian theologian.[7]

Athenagoras was an eclectic thinker, and to determine the nature of

---

[1] Cf. L. Richter, *Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apo ogeten Athenagoras von Athen* (1905), pp. 2–5; A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère* (1912), pp. 182f.; J.H. Crehan, *Athenagoras*, ACW XXIII (1956), pp. 7,15–21.

[2] Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestl. Kanons*, III (1884), p. 60. On Boethus, cf. Photius, *Bibl. Cod.* 154f.

[3] See the index to E. Schwartz, *Athenagorae Libellus pro Christianis et Oratio de Resurrectione Cadaverum*, TU IV (1888/93), pp. 80–143.

[4] H. Diels, *Doxographi Graeci*[3] (1958), pp. 4ff. R. M. Grant, Irenaeus and Hellenistic Culture, *HTR* 42 (1949), 41ff., does not consider Athenagoras' use of the doxography to have been extensive.

[5] E.g. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (1907), pp. 237ff.; A.J. Festugière, Sur une traduction nouvelle d'Athénagore, *REG* 56 (1943), 367–375; Grant, *op.cit.*

[6] H.A. Lucks, *The Philosophy of Athenagoras: Its Sources and Value* (1936), pp. 33–37.

[7] F. Schubring, Die Philosophie des Athenagoras, *Wiss. Beilage zum Programm des Koelnischen Gymnasiums* (1882), p. 4; Richter, *op. cit.*, p. 4.

his thought the same method must be applied to the study of his thought that is applied to any other eclectic philosopher.[8] In seeking to determine the nature of his Platonism it must be kept in mind that the Platonism with which Athenagoras was familiar was Middle Platonism and that he cannot therefore realistically be measured against Plato himself.[9] Our increasing knowledge of the Platonism of the early Christian centuries has made significant contributions to our understanding of early Christian thought.[10] The purpose of this study is to take a first step towards placing Athenagoras' *Supplicatio pro Christianis* in this philosophical context. In particular, the structure of the *Supplicatio* will be examined for any correspondence it might have to the philosophical literature of his day. The purpose he had for his apology may be illuminated in this way and may provide the perspective within which his thought should be understood.

I

The stated purpose of the *Supplicatio* is to refute the charges of atheism, cannibalism and incest brought against Christians, and the apology is usually outlined accordingly.[11] However, it is well known that Christian apologetic was as interested in giving an exposition of Christian doctrine as it was in defending the faith against pagan charges and in carrying on a polemic against the ancient cults.[12] This is true of the *Supplicatio*,

---

[8] Cf. J.H.Loenen, Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation, II, *Mnemosyne* IV,10 (1957), 35, for the method by which an eclectic philosopher should be studied.

[9] According to Richter, *op. cit.*, 4, this was already recognized by Moeller in his *Geschichte der Kosmologie* (1860), p. 130, a work that has not been available for this study.

[10] See Carl Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, *ZNW* 44 (1952/53), 157–195; id., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider des Christentum* (1955); Martin Elze, *Tatian und seine Theologie* (1960); Henry Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (1953); id., *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (1966); Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles* (1961); J.H.Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, in *Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'antiquité classique* III, Fondation Hardt (1955), 139–179; id., Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum, *VC* 19 (1965), 129–162.

[11] *Suppl.* III p. 122, 23ff. References to the *Supplicatio* will be to chapter, page and line of Geffcken's edition. For customary outlines of the apology, see O.Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, I (1902), pp. 268f.; Crehan, *op. ci .*, pp. 11ff.

[12] On the nature of apologetic literature, see especially Daniélou, *op. cit.*, pp.

in which chapters IV-XII are largely a presentation of Christian doctrine. Christian apologetic assumed many different literary forms.[13] In attempting to arrive at a better understanding of Athenagoras' Platonism, it will be useful to compare the structure of the *Supplicatio*, and in particular the exposition in chapters IV-XII, with the structure of the summary of Plato's philosophy found in a handbook like that of Albinus, the eclectic Platonist of the second century A.D.[13a]

Albinus follows a particular tri-partite pattern in the arrangement of his handbook. That philosophy has three parts, *viz.* Physics, Ethics and Dialectic or Logic was a view commonly held.[14] The origin of this division was frequently ascribed to the Stoics, and to Zeno in particular.[15] But by the second century A.D. the Middle Platonists affirmed that Plato was the first to arrange philosophical study in this manner,[16] an opinion with which Aristocles the Peripatetic also agreed.[17] It is more probable, as Sextus Empiricus says, that the division is only potentially in Plato,[18] and that it was Xenocrates and the Peripatetics who explicitly held to this division, and who were then followed by the Stoics.[19] What is im-

---

11–39; H.I.Marrou, *A Diognète*, SC 33 (1951), pp. 89–118; H.Dörrie, *s.v.* Apologetik, in *Lexikon der alten Welt*, 219–222.

[13] See the useful discussion by Hermann Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (1911), pp. 211ff.

[13a] For a description and history of ancient handbooks on a variety of subjects, see Manfred Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch* (1960). I am indebted to Professor Waszink for referring me to this work.

[14] Cf. e.g. Diogenes Laertius I,18.

[15] Diogenes Laertius VII,39ff. Cf. Aetius, *Placita* I *proem.* 2, p. 273, 17ff. Diels. The order of the division varied. Thus *SVF* II, p. 16,29ff.: Logic, Ethics, Physics; *SVF* II, p. 15: Physics, Ethics, Logic. On this division among the Stoics, see M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I (1959), p. 181; U.Wilckens, *Weisheit und Torheit* (1959), pp. 227–254: "Das Grundliegen der Stoa in den drei γένη ihres Systems". Fuhrmann, *op. cit.*, pp. 146–149; P.Merlan, Greek Philosophy from Plato to Plotinus, in A.H.Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (1967), pp. 64f.

[16] Cf. Albinus, *Didask.* III,1. The edition of Albinus used in this study is that of P.Louis, *Albinus, Epitomé*, Diss. Paris (1945). See also Atticus, *ap.* Eusebius, *PE* XI,2 p. 509b–510a; Eudorus of Alexandria, according to Diels, *op. cit.*, p. 81f., and on the subject generally, L.Baur, *Dominicus Gundissalinus, De Divisione Philosophiae, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV,2–3 (1903), 316ff.; Ueberweg-Praechter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I (1926), p. 531.

[17] *Ap.* Eusebius, *PE* XI,3 p. 510b–511c. Similarly also Cicero, *Acad.Post.* I,5,19, whose source here is probably Antiochus of Ascalon, cf. Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, 332.

[18] *Adv. math.* VII,16; cf. Pohlenz, *op.cit.*, II, p. 19.

[19] Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, pp. 414ff.; R.E.Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* (1937), pp. 10f.

portant for us to note is that, although the tripartite division was thought in the second century to be Stoic, it was equally strongly regarded as being Platonic. The dialogues of Plato were arranged according to this division,[20] and, as in the case of Albinus, Plato's philosophy was summarized accordingly.[21]

Before comparing Athenagoras' *Supplicatio* with Albinus' *Didaskalikos* some observations need to be made. First, such a comparison does not imply that Athenagoras was directly dependent on Albinus, although such dependence was not impossible. The handbook of the Platonist Gaius, which Albinus reworked,[22] found widespread use among both pagans[23] and Christians.[24] These handbooks made available a knowledge of Plato's thought to every educated man in the second century, although it is not clear that Plato himself was no longer read. Albinus is used in this study because his is the most convenient systematization of Middle Platonism available to us. It will be necessary, however, to supplement the *Didaskalikos* with material from other Middle Platonists.[25] Second, it should be recognized that the Christian apologies do not necessarily provide us with the whole theology of their writers.[26] Themes which might give rise to misunderstanding or which do not serve the immediate purpose of an author would be omitted.[27] For this reason we shall at points adduce statements from Athenagoras' *De Resurrectione* for light they may shed on his method of argumentation.[28]

---

[20] Cf. Diogenes Laertius III,50ff.

[21] Cf. Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, 541–545; H. Koch *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (1932), pp. 246–268.

[22] For the so-called "Gaius group" see Koch, *op. cit.*, 243ff.

[23] This has been demonstrated by T. Sinko, *De Apulei et Albini Doctrinae Adumbratione* (1905).

[24] Cf. J. H. Waszink, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, 149ff., and Baur, *op. cit.*, p. 328.

[25] For a sketch of the diversity which characterized Middle Platonism, see Merlan, *op. cit.*, pp. 53–58. A Summary of Plato's thought similar to that of Albinus' seems to lie behind Apuleius' *De Platone et eius dogmate* (cf. Sinko, *op. cit.*, pp. 131ff.), Diogenes Laertius III,70ff., many of the discourses of Maximus of Tyre (cf. H. Hobein, *De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae* [1895], pp. 39ff.), Arius Didymus (cf. Diels, *op. cit.*, pp. 76f.), and Sallustius (cf. A. D. Nock, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe* [1926], pp. xxxviiff.).

[26] Cf. Puech, *op. cit.*, pp. 15f.; J. Quasten, *Patrology*, I (1950), pp. 187f. For a somewhat different view, of Justin at least, see Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, pp. 18f.

[27] Dörrie, *op. cit.*, 229f.; R. M. Grant, *The Early Christian Doctrine of God* (1966), pp. 93f.

[28] It has recently been claimed that Athenagoras did not write the *De Resurrectione*:

II

Albinus begins his work by discussing the nature of philosophy and the character of the philosopher. He defines philosophy as ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (I,1). This definition of philosophy as knowledge of things divine and human was not confined to Middle Platonists.[28a] It was in fact taken from the Stoics,[29] but the Platonists had a special interest in the use of the word ἐπιστήμη in this technical sense.[30] According to Albinus ἐπιστήμη belongs properly to dialectic, for it is the knowledge of the intelligibles (IV,3), and its principle is νόησις (IV,5). For this reason, he says, Plato called dialectic alone ἐπιστήμη, for it alone is able to deal with τὰ πρῶτα καὶ ἀρχικά (VII,5).

Athenagoras does not give a definition of philosophy as Albinus does. Yet within the limits set by his apologetic aim he does introduce the terms φιλοσοφία and ἐπιστήμη in a place corresponding to that in Albinus' *Didaskalikos*. Christians were frequently charged with being without ἐπιστήμη.[31] Stated in a different way, the charge was that they led an unexamined life in which there was no room for philosophical examination (ἐξετάζειν), but only for faith.[32] In the face of such charges Athenagoras argues that Christians should be treated like the philosophers.[33] Philosophers are not judged on account of ἐπιστήμη. When a philosopher is found guilty of evil he is punished, but his scientific knowledge is

---

P. Keseling, *s.v.* Athenagoras, *RAC*, I (1950), 881–888; R. M. Grant, Athenagoras or Pseudo-Athenagoras, *HTR* 47 (1954), 121–129. The reasons advanced for this doubt are not convincing.

[28a] See e.g. Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX,13; Diogenes Laertius VII,92; Aetius, *Placita* I,2 p. 273, 11f.; Dio Chrysostom XXXIV,33.

[29] Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p. 162 n. 20.

[30] E.g. Max. Tyr. VI, τί ἐπιστήμη; cf. p. 65, 9 Hobein, ἀλλό τι ἐπιστήμην σοφίας ἡγεῖ; οὐ μὰ τόν Δία; Justin, *Dial.* III, 5, φιλοσοφία ... ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις. This knowledge of God, who is true being, does not come from sight or hearing since, as Plato says, God is not visible to the eyes, ἀλλὰ μόνῳ νῷ καταληπτόν (*Dial.* III,5). Cf. the discussion of this passage by Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (1966), pp. 185–190; W. Schmid, Frühe Apologetik und Platonismus, in *EPMHNEIA*. Festschrift O. Regenbogen (1952), pp. 169ff.

[31] Cf. Celsus, *ap.* Origen, *C. Cels.* III,75, and the discussions by A. D. Nock, *Conversion* (1933), p. 205; R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (1949), p. 53.

[32] *C. Cels.* I,9. See also Lucian, *Peregrinus* 13; Porphyry, *Against the Christians* Fr. 73; M. Aurelius XI,3,2. Cf. the discussion in P. de Labriolle, *La réaction païenne* (1934), p. 272; Walzer, *op. cit.*, pp. 53f.; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (1965), pp. 120ff.

[33] Cf. Tertullian, *Apol.* 46f.

blameless (ἡ δὲ ἐπιστήμη ἀναίτιος). He draws down no extra condemnation on his philosophy. Christians should be treated in the same manner–let their life be examined (ὁ ... ἐξεταζέσθω βίος, II p. 122,9–16).[34] Athenagoras in effect claims that Christianity is philosophical, that it is ἐπιστήμη. The understanding of philosophy as ἐπιστήμη is also reflected in V p. 123, 26 ff., where he says that when Euripides makes a philosophical statement (δογματίζων) about what is intelligible by pure reason, it is to the effect that there is a God (ἐπί δὲ τοῦ κατ' ἐπιστήμην νοητοῦ ὡς ἔστιν θεός).[35] Thus, philosophy is described as ἐπιστήμη, which has the intelligible as its object.

It is a common feature of introductory treatises that they say something about the character of the learner. Thus Albinus requires that a correct education and fitting upbringing be united with justice in the philosopher (1,3 f.) Sallustius, also using a handbook, states in addition that the learner should not be bred among popular errors (ἀνόητοι δόξαι), implying that the masses could not understand true theology.[36] In a *captatio benevolentiae* Athenagoras expresses the conviction that his readers, trained in philosophy and in all education (II p. 121,32 f.; cf. VI p. 124,19 f.), will conduct a philosophical examination of the Christian claim (II p. 121, 25 ff.), and that they will not be led astray by the common, irrational and uncritical rumour of the masses (II p. 122, 17–22).[37] He has confidence in their justice (II p. 121,25 f.).

III

After discussing the nature of philosophy and the philosopher, Albinus enumerates the divisions and sub-divisions of Plato's philosophy which he intends to treat. In the order in which he takes them up in the *Didaskalikos*, they are Dialectic (IV-VI), Theoretics (VII-XXVI) and Ethics

---

[34] Athenagoras regularly uses ἐξετάζειν to describe philosophical investigation: *Res.* I p. 48,23; VII p. 65,12 f.; IX p. 58,8 f. (references to Schwartz' edition); *Suppl.* XXIII p. 141,14; XXIV p. 142,26. Cf. also Justin, *Dial.* II,2.

[35] Δογματίζειν was used in hellenistic philosophy to refer to philosophical statement, cf. *Theol. Wörterb. z. NT* II, pp. 233 f. It is used in *Suppl.* VII p. 125,25 of philosophers.

[36] *On the Gods and the Universe* I. Cf. Nock's note, p. xl n. 2.

[37] Athenagoras regularly describes his royal readers as philosophers in contexts where he implicitly describes Christian doctrine as being philosophical: II p. 121,20, p. 122,18 ff.; IX p. 126,31 f., p. 127,20 f.; XI p. 128,19; XVII p. 132,25 ff.; XVIII p. 133, 32 f. On uncritical pagan acceptance of common hearsay against Christians, see Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, p. 130 n. 49.

(XXVII-XXXVI). Athenagoras also mentions the themes of his treatise, *viz.* the charges of atheism, Thyestian banquets and incest (*Suppl.* III), before entering into a defense against the first. The charge of atheism is answered in chapters IV-XXX, which is made up of two major parts. The first (IV-XII) consists of an exposition of Christian doctrine made with an apologetic thrust. The second (XIII-XXX) takes up in greater detail some subsidiary pagan objections to Christianity, and is more polemical in nature. The purpose of comparing these chapters, especially chapters IV-XII, with Albinus' *Didaskalikos* is not to demonstrate the details of Athenagoras' Platonism, but only to show the framework within which he presents his thought.

Albinus' discussion of Dialectic falls into two sections, the first dealing with his theory of knowledge and the faculty of judgment (IV), and the second dealing with logic (chs. V, VI). He refers to dialectic as θεωρία of the mind which views the intelligibles.[38] It is this philosophic contemplation that results in scientific knowledge (ἐπιστήμη).[39] Stated in a different way it is the divine who is the object of contemplation,[40] and he is perceived by mind and reason alone.[41] For Middle Platonists, this idea was based on two passages from Plato, *Phaedrus* 247CD,[42] and *Timaeus* 27D–28A.[43] It is probable that Albinus' definition of θεωρία is made

---

[38] Cf. *Didask.* III,5; IV,6. For θεωρία among Middle Platonists, see Max. Tyr. XV, 9 p. 194,1 f. Hob.; Justin, *Dial.* II,6. On the Platonic θεωρία see A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (1936), esp. pp. 84 ff., 210 ff.

[39] Cf. *Didask.* VII,5: Dialectic alone can proceed to the first principles, and it alone, therefore, is to be regarded as ἐπιστήμη. See Max. Tyr. VI,1 p. 65,9, p.66,12–15.

[40] II,2: ἔστι τοίνυν ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πρᾶξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος γινομένη. ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸν θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θείου εὐπαθεῖν τε λέγεται, καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὠνόμασται, ὅπερ οὐχ ἕτερον εἶποι ἄν τις εἶναι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως. For Justin philosophy is the science of reality and knowledge of the truth (*Dial.* III,4), and God is true reality (*Dial.* III,5; cf. Plutarch, *De Ei* 391E–393B).

[41] Cf. *Didask.* X,4. The formulation is originally Stoic, cf. Geffcken, *op. cit.*, p. 170; Bardy, *op. cit.*, p. 80 n. 2.

[42] Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, p. 166; id., *Logos und Nomos*, pp. 157 f. for a discussion of Celsus' use of this passage. In addition, ὑπερκύψαι in Max. Tyr. XI,10 p. 141,11 ff., ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπέκεινα ἐλθεῖν δεῖ, καὶ ὑπερκύψαι τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τὸν ἀληθῆ τόπον, may have been suggested by ἀνακύψασα in *Phaedrus* 249C. It is used by Philo where he reflects on this section of the *Phaedrus*: *De gig.* 11 vol. II p. 53,26 C.-W.; cf. also *De praem. et poen.* 5 vol. V p. 342,21 C.-W.

[43] The Platonic sources of Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII,141 f. and Ps.-Justin, *Coh. ad Graec.* XXII 21AB refer to it as the text underlying the idea that God is known by reason alone. Numenius quotes it in his discussion of the knowledge of true being, *ap.* Eusebius, *PE* XI,10 p. 526a-d.

with the former in mind.[44] Man's reason is the instrument of judgment and is both scientific (ἐπιστημονικός) and opinionative (δοξαστικός). Scientific reason is concerned with the intelligibles and possesses a firmness and stability, while opinionative reason possesses only probability (IV,2f.). The principle of scientific knowledge is cogitation (νόησις), an operation of the mind contemplating the first things perceptible by mind (IV,4). Cogitation in turn is twofold. While it was contemplating the intelligibles before the soul's existing in the body, it was called cogitation, but after it existed in the body it was called φυσικὴ ἔννοια (IV,6).

Albinus' use of the φυσικαὶ ἔννοιαι reflects the appropriation of a Stoic concept to a Middle Platonic theory of knowledge. The Stoics used πρόληψις and φυσικὴ ἔννοια in almost the same manner, but distinguished ἔννοια as the higher concept, while πρόληψις was regarded as that concept which develops in a purely natural manner on the basis of experience before the reason is so far perfected that it can consciously begin with the education of the conceptions.[45] Influenced perhaps by Antiochus of Ascalon, Platonists tempered the conception of πρόληψις toward the Stoic natural conceptions,[46] and placed a lower evaluation on it than on the ἔννοια. Albinus holds that, by reasoning on the basis of the φυσικαὶ ἔννοιαι, the philosopher can judge whether things are one way or another (IV,8). But elsewhere he cautions that, in order to become spectators of things divine and of the gods themselves, and to gain the most beautiful *nous*, one must first clean out the false opinions from the impressions (τὰς ψευδεῖς δόξας τῶν ὑποληψέων). After this cleansing the φυσικαὶ ἔννοιαι must be raised to be purified and to be set forth as first principles.[47] The notions are called forth through the Platonic remembrance (VI,6),[48] and it is upon these purified notions that dia-

---

[44] Cf. *Phaedrus* 247D, θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ with *Didask.* II,2, θεωροῦσα ... τὸν θεῖον ... εὐπαθεῖν τε λέγεται.

[45] See Pohlenz' comments, *op. cit.*, I, pp. 56ff. and II, p. 33, on Aetius, *Placita* IV,11; Chrysippus, *ap.* Diogenes Laertius VII,54.

[46] Pohlenz, *op. cit.*, I, p. 58; II, p. 34; Andresen, Justin und der mittlere Platonismus, pp. 171f.; R. Holte, Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, *Studia Theologica* 12 (1958), p. 137.

[47] *Eisag.* VI p. 150,13–23 Hermann. On this method of argument, see R. M. Grant, Athenagoras or Pseudo-Athenagoras, *HTR* 47 (1954), p. 124 and Schwartz, *op. cit.*, pp. 91f.

[48] *Didask.* XXV,3; Atticus, *ap.* Eusebius, *PE* XV,8 p. 809b; Max. Tyr. X, αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις.

lectic is based (IV,7).[49] The first principles are ὕλη, ἰδέα and θεός.[50]

The second part of Albinus' discussion of Dialectic is concerned with logic, and has as its main task first, the investigation of the essence of anything, and then of its accidents. This is accomplished by division and definition, or by analysis, induction or syllogism (V,1). Plato, according to Albinus, was most impressed by definition and division, which showed him the power of dialectic (VI,10). Division (διαίρεσις) has to do with the separation of the accidents (τὰ συμβεβηκότα) into subjects (τὰ ὑποκείμενα), and then again of these subjects into their accidents. It is by means of division, aided by definition, that it is possible to know thoroughly each thing by itself, and what is according to its essence (V,2f.).[51] Plato's interest in this dialectical method is illustrated by summarizing the argument of the *Cratylus*. The question considered is whether names exist by nature (φύσει) or by imposition (θέσει). Albinus concludes that the name of anything is fixed by the nature of the thing. Naming something correctly depends on the correct relationship of the name to the nature of the thing. Through names we teach each other things and distinguish (διακρίνομεν) them. So a name is διδασκαλικόν τι καὶ διακριτικὸν τῆς ἑκάστου οὐσίας ὄργανον (VI,10).[52] The correct use of names thus pertains to dialectic, and the name-giver would impose or use names well if he were to make the imposition in the presence of the dialectician who knows τὴν φύσιν τῶν ὑποκειμένων (VI,11).

Before turning to Athenagoras we may note Numenius' discussion of the name of God (τὸ ὄν).[53] The name of the incorporeal is οὐσία and ὄν. The reason for the name Being is that it has not come into existence, nor will it be destroyed, changed or moved. Plato said in the *Cratylus* that

---

[49] Albinus' discussion of opinion is not relevant to the limited interest of this study, and is therefore omitted.

[50] Ps.-Plutarch, *Placita* I,3,21 p. 287,17ff.; Ps.-Justin, *Coh. ad Graec.* VI p. 7B; Apuleius, *De Platone* V p. 86,9ff. For the same trinitary division under a different form, see Aetius, *Placita* I,10,2 p. 309,14ff., and the discussion in W. Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus* (1930), pp. 18ff.; A.J. Festugière, Le 'compendium Timaei' de Galien, *REG* 65 (1952), pp. 106ff.

[51] Cf. Clement Alex., *Strom.* VIII,5. Clement's discussion of dialectic appears to be based on a handbook from the same tradition as the one used by Albinus. See E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (1957), pp. 148ff.; R.E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* (1937), pp. 31–39.

[52] See Clement Alex., *Strom.* VIII,5; Origen, *C. Cels.* I,24f.; V,41.45 on the various philosophical names for God. For Middle Platonic interest in the names of God, see Plutarch, *De Is. et Os.* 71, 379CD; Max. Tyr. II,2 p. 20,3ff.; IX p. 28,6f.; X p. 28,12f.

[53] *Ap.* Eusebius, *PE* XI,10 p. 526a-d.

names are applied according to a similarity with the things; therefore it is demonstrated that Being is incorporeal, and can be perceived by the mind alone, as Plato says in *Timaeus* 27D.

Athenagoras is selective in his exposition of Christian doctrine.[54] He begins his answer to the charge of atheism in *Suppl.* IV by contrasting Christians with Diagoras, the classic example of atheism in the doxographies.[55] What makes Christians unlike Diagoras is that they distinguish between God and matter, for God is unbegotten and invisible (ἀγένητον ... καὶ ἀίδιον), contemplated by mind and reason alone (νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον), while matter is subject to generation and corruption (IV p. 123,10–13). God the Creator is unbegotten, for it is not Being that is subject to becoming, but non-being (IV p. 123,18–20).[56] As for Numenius, Athenagoras' source for this idea is *Timaeus* 27D.[57] In *Suppl.* XIX p. 135,3–9 he quotes this passage and denies real existence to the pagan gods because they have a beginning in time: "Plato, discoursing on the intelligible and sensible, tells that enduring reality, the intelligible, is without beginning, but that which has no reality, the sensible, comes to be and has a beginning and an end." As for Albinus, so also for Athenagoras, the knowledge of God, who is true being, is characterized as θεωρία which is attained by critical discernment which separates the intelligible from the sensible.[58]

Athenagoras continues his argument by introducing the division of essence and accidents into a discussion of the names of the gods (*Suppl.* V). Poets and philosophers, he says, were never considered atheists for showing scientific interest in God (ἐπιστήσαντες περὶ θεοῦ). Euripides is advanced as a case in point. He was perplexed about those beings who are unscientifically named gods by common intelligence (ἐπὶ μὲν κατὰ

---

[54] Note at the end of the exposition, XII p. 129,28ff.: Those who taste honey and whey test whether the whole is good by tasting even a small portion. The proverb that a mere taste of something will reveal the nature of the whole was applied to philosophical systems, cf. Lucian, *Hermotimus* 58ff.; Theophilus, *ad Autol.* II,12.

[55] Geffcken, *op. cit.*, p. 169.

[56] For the description of God as true being, see XV p. 131,10; XIX p. 135,3ff.; XXIII p. 142,1ff.

[57] See above, n. 43.

[58] Cf. *Res.* XXV p. 78,29ff.: The τέλος of a life of understanding and rational judgment (λογικῆς κρίσεως) is the perpetual and inseparable companionship with those realities to which the natural reason is naturally and primarily adapted, and with the contemplation of the One who gives the contemplation (θεωρίᾳ τοῦ δόντος). Cf. *Suppl.* XX p. 136,19ff., ἐν θεωρίᾳ γεγονὼς ὑπὸ θεοῦ. On θεωρία as the τέλος of man, see also *Res.* XIII p. 63,23ff.; XII p. 62,8ff. Plato, *Timaeus* 47B, states that philosophy is a gift from the gods.

κοινὴν πρόληψιν ἀνεπιστημόνως ὀνομαζομένων διαπορῶν). But when he is considering what is intelligible by pure reason (ἐπὶ δὲ τοῦ κατ' ἐπιστήμην νοητοῦ), he makes the philosophical affirmation that there is a god (V p. 123,24 ff.). Euripides saw no substance underlying (οὐσίας ... ὑποκειμένας) those of whom the name of God had been predicated as an accident (συμβέβηκεν), and that the names were not predicated of real subjects (ὑποκειμένων). Where no real substance is the ground of being there is only a name. That the correct application of names for Athenagoras does involve the proper dialectical distinction between what is intelligible and what is sensible appears clearly from *Suppl.* XV p. 131, 7 ff., a passage in which the influence of *Timaeus* 27CD is evident.[59]

Albinus required that as a preliminary to the study of the intelligibles the philosopher, in the same way that a physician purifies the body, should first cleanse his mind of the false opinions which arise from the impressions.[60] Athenagoras follows this procedure here. After rejecting unphilosophical doubt in chapter V, he turns in chapters VI and VII to the philosophers' treatment of the first principles. His discussion of the ἀρχαί is introduced by a quotation of *Timaeus* 28C at the point where he for the first time turns to the doxographies (VI p. 124,22–25). Apuleius in a similar manner paraphrases *Timaeus* 28C and then quotes it at the beginning of his discussion of the first principles.[61] Athenagoras claims that when philosophers come to the ἀρχαί they agree on the unity of God (VII p. 125,14 ff.). However, when they dogmatize further περὶ θεοῦ καὶ περὶ ὕλης καὶ περὶ εἰδῶν καὶ περὶ κόσμου they are at variance with each other (VII p. 125,25 ff.). Athenagoras thus appears to have four ἀρχαί instead of three.[62] His addition of the κόσμος must be seen in the context of his concern with the relationship between God and the world.[63]

---

[59] See above, n. 53, and Ps.-Justin, *Coh. ad Graec.* XXII 21AB.

[60] See above, n. 47.

[61] *De Platone* I,5 p. 86,17 ff. Cf. A.D. Nock, The Exegesis of *Timaeus* 28C, *VC* 16 (1962), 79–86. Whereas Plato had said that it was difficult to find God, in hellenistic times he was said to have considered it impossible to find Him and to announce Him to all. Middle Platonists used the passage within the framework of their theories of knowledge, cf. Justin, *App.* X; Celsus, *ap.* Origen, *C. Cels.* VII,42; Andresen, *Logos und Nomos*, pp. 133,348 ff.

[62] Middle Platonists differed among themselves on the number of the ἀρχαί. Cf. Theiler, *Vorbereitung*, pp. 15 ff. According to Ps.-Justin, *Coh. ad Graecos* VII 8AB, whose list of the inconsistencies of Plato is actually a list of subjects on which the Middle Platonists debated among themselves, the universal soul was sometimes added as a fourth ἀρχή.

[63] For this problem in early Christian thought, see C. Tresmontant, *La métaphysique*

That Athenagoras is familiar with Albinus' dialectical method can be further illustrated. In *De Resurrectione* I p. 49,17 ff., using the example of the physician, he says that attention must be given first to those who are perplexed (ἀπορεῖν) by first arguing in defense of the truth before giving an exposition of the truth. Elsewhere he states that the exposition must proceed on the basis of the φυσικαὶ ἔννοιαι, which are the first principles (*Res.* XIV p. 64,8–14). Again, Albinus affirms that, in order for the doctrines based on the ἀρχαί to be secured, rational argumentation (λογισμός) is required (*Eisag.* VI p. 150,27; cf. *Didask.* XXXV,5). To the ἔννοια of the unity of God Athenagoras, too, adds reasoning (λογισμός) to confirm the doctrine (VIII p. 125,34). Nevertheless, there is a decisive difference between Athenagoras and Albinus at this point. According to Athenagoras, reasoning does not suffice. The prophets confirm reasoning and keep Christian reasoning from being a merely human enterprise (IX p. 126,29–31). The philosophers and poets, on the other hand, proceed on the basis of their own resources and therefore fail to find reality (VII p. 125,20 ff.).[64]

Athenagoras' use of εἶδος where one might expect ἰδέα as one of the ἀρχαί is deliberate. In Middle Platonism the Ideas were thought of as being in the mind of God,[65] while the Forms were in matter.[66] Athenagoras has a similar view. For him the Logos is the Idea, the thought of the Father (X p. 127,23.25.32), while the Forms are always connected by him with matter.[67] This distinction is used to polemical advantage: Christians make a distinction between the Forms of matter and God, whereas their opponents do not (XV p. 131,27; cf. XXII p. 140, 16f.).[68]

IV

Theoretics is the second main division of philosophy for Albinus and

---

de Christianisme (1961); G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (1956), pp. 25–54; R.A. Norris, *God and World in Early Christian Theology* (1965).

[64] The philosophers are ultimately concerned, not with absolute truth, but only with τὰ εἴδη τῆς ὕλης. This major difference with Albinus cannot be developed in this article, except to suggest that Atticus' criticism of Aristotle (*ap.* Eusebius, *PE* XV,13 p. 815ab) is not completely unlike Athenagoras' treatment of the philosophers in this respect.

[65] See below, n. 72.

[66] Albinus, *Didask.* VIII,2.

[67] Outside of *Suppl.* VII p. 125,5f., the Forms are always referred to as τὰ εἴδη τῆς ὕλης: XV p. 131,27; XXII p. 139,25; p. 140,15 ff. 27 ff.; XXIV p. 143,13.26.

[68] See n. 64.

consists of Mathematics (VII), Theology (VIII-XI), and Physics (XII-XXVI). Athenagoras does not discuss mathematics and it need not concern us here.[69] The relation between the Theological and Physical divisions within Theoretics deserves closer attention. The division between Theology and Physics is not clearcut in Albinus. Theology consists of a consideration of the first principles, to which a treatment of qualities is added, while the creation of the world and of man belong to Physics. Yet Albinus' introduction to Theology in *Didask.* VIII,1 actually introduces Physics as well, and the transition to Physics in XII,1 shows the close connection between the two sub-divisions.[70]

The main interest of the Theological division is in the three first principles. According to Albinus, Plato named matter a recipient of impressions, a universal receptacle, nurse, mother, space and substratum (ὑποκείμενον). Its function is to receive all the Forms, since by itself it is without shape, quality or form.[71] Kneaded and moulded, it receives all the Forms like wax impressions, and is shaped by them (VIII,2). Matter does not partake of the nature of the Forms, but is without quality or shape until it receives them (VIII,3).

The Idea is described succinctly. As regards God, it is his thought; as regards us, it is the first intelligible; as regards matter, it is a standard; as regards the sensible world, it is a pattern (παράδειγμα), and as considered with reference to itself, it is an essence (IX,1). The Ideas are the perfect and eternal thoughts of God,[72] and are the immaterial standards. If the world did not come to be such as it is fortuitously, it did not only come into being out of something (ἔκ τινος), but also by something

---

[69] Albinus' treatment of mathematics is very brief. Its introduction at this point shows its relative unimportance in the *Didaskalikos* and illustrates the artificial nature of the three-fold division of philosophy. Albinus regards the function of mathematics as the sharpening of the soul for investigating true being (VII,4). Plato does not call mathematics ἐπιστήμη, dialectic alone can be so designated (VII,5).

[70] On the use of θεολογικός for a division of philosophy, see P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik I, *Philos. Monatshefte* 14 (1887–88), 58ff.; F. Kattenbusch, Die Entstehung einer christlicher Theologie. Zur Geschichte der Ausdruck θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος, *ZThK* 11 (1930), 169ff.; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II (1949), p. 604. For φυσιολογία, see J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (1933), pp. 90f.

[71] Cf. Diogenes Laertius III,69.76.

[72] Cf. *Didask.* IX,2; Aetius, *Placita* I,3,21 p. 287,17ff.; Ps.-Justin, *Coh. ad Graec.* VII 8AB. The origin of this conception has frequently been discussed: R. M. Jones, The Ideas as Thoughts of God, *Classical Philology* 21 (1926), 317–326; C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III (1959), p. 401; Audry H. M. Rich, The Platonic Ideas as the Thoughts of God, *Mnemosyne* IV,7 (1954), 123–133.

(ὑπό τινος) and in accordance with something (πρός τι).[73] The Idea is in fact its pattern (IX,3).

Albinus describes God, the third principle, as *Nous* (X,1). The *Nous* thinks all things simultaneously and perpetually κατ' ἐνέργειαν and is superior to a mind which thinks ἐν δυνάμει. He causes the *nous* of the whole heaven to operate while he himself is unmoved (X,2). He perpetually thinks his own thoughts and this ἐνέργεια is the Idea. The *Nous* is the primary God and is transcendent.[74] He is the Father by being the cause of all things, and by ordering the heavenly mind and the soul of the world with reference to himself and his cogitations. By his own will he has filled all things with himself, having raised up the world soul and turned it to himself. He is the cause of its mind which, having been ordered by the Father, puts in order the whole of nature in this world (X,3). God is comprehended by mind alone through abstraction, analogy and synthesis (X,4–6). Through these means he is conceived as being without parts, because there was nothing prior to him and a part exists prior to that of which it is a part. Since he does not have parts, he is unmoved with respect to place and alteration, for if he were changed it would be either by himself or by another. This all proves that God is without body, for if he were body he would be a composite of matter and form which is assimilated to the Ideas and partakes of them. This is absurd, for then God would not be simple, nor would he be capable of being ἀρχικός (X,7–8). Albinus concludes his discussion of the first principles with a short treatment of qualities as being incorporeal.

He next turns to Physics, under which he discusses the creation of the world and the nature of man (XII-XXVI). God created the world while looking to the Idea as a pattern (XII,1). He fashioned it from matter which moved with no order or measure (XII,2). Albinus holds that Plato does not mean that there ever was a time when the world was not; he speaks in this manner to indicate that it is always in generation, but that there is a cause more ancient than its generation.[75] Neither does God create the eternal soul of the world; rather he puts it in order. It might

---

[73] Cf. A.J. Festugière, Le "compendium Timaei" de Galien, *REG* 65 (1952), 106f.

[74] For Middle Platonic descriptions of God's transcendency, see Max.Tyr. XI,9 p. 139,20ff., and Jules Lebreton, *Histoire du dogme: des origines au concile de Nicée*[5] (1928) II, pp. 535–647.

[75] For the debate among Middle Platonists on whether Plato meant that the world had a beginning or not, see C. Bäumker, Die Ewigkeit der Welt bei Plato, *Philos. Monatshefte* 23 (1887), 513ff.; Witt, *op. cit.*, pp. 119ff.; Koch, *op. cit.*, pp. 258ff.; Praechter, *s.v.* Tauros, *P.W.* V, A 63ff.; Andresen, *Logos und Nomos*, pp. 277ff.

be said that he creates it in this way, as though he raises it from deep sleep and turns it so that it might look at what is intelligible in him and thus receive the forms and shapes (XIV,3).

As a transition to his discussion of the nature of man and his place in the world (XVII-XXVI), Albinus introduces the daemons and the elements with which they are combined. Although he does not treat the subject at great length, he does consider it part of Physics to learn whether there are other gods under God's direction, and whether God has any providential care for the world.[76] There are daemons, who may be called created gods, at each of the elements. They are in charge of all things in the sub-lunar region and on earth (XV). Through them God exercizes his will over the world (XV,2–4). When God had put all things in order, he left the making of animal life to the daemons, except that he directly took part in the creation of man (XVI). The remainder of the Physical division is devoted to a description of man that has no counterpart in Athenagoras.

In *Suppl.* VIII–X Athenagoras treats those subjects which belong to the Theological and Physical divisions of Theoretics in Albinus' system. At the end of this section he shows that he is conscious of having presented doctrines belonging to a definite division of philosophy. He refers to it as his Theological Part (X p. 128,4–8). As for Albinus, so for Athenagoras the Theological part also includes material belonging properly to Physics. Referring to the discussion that he here designates as θεολογικὸν μέρος, he calls ὁ φυσικὸς καὶ ὁ θεολογικὸς λόγος in XIII p. 129,32. This includes God, the Logos (Idea) and Spirit in their relationship to the world.

In chapter VIII Athenagoras argues for the unity of the Creator ἐξ ἀρχῆς. To prove the oneness of God, he considers it with reference to the space that a second god would occupy. If there were two gods ἐξ ἀρχῆς, they would either have to be in the same place or in different places.[77] He rejects the possibility that they could be in the same place.

---

[76] For Middle Platonic concern with the doctrine of providence, see Ps.-Plutarch, *De Fato*, and the discussion in P. de Lacy and B. Einarson, *Plutarch's Moralia*, vol. VII (Loeb Classical Library, 1959), pp. 303ff.

[77] The whole argument of chapter VIII has to do with the τόπος of the gods. ἑνὶ καὶ ταὐτῷ, p. 125,36 refers to the place of the gods, and not to their genus, as Ubaldi, Bardy and Crehan understand it. Athenagoras expresses the two alternatives when introducing the problem (ἤτοι ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ ἦσαν ἢ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν, p. 125,35 f.), and then presents them adversatively, ἐν μὲν οὖν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ, p. 125,36, and εἰ δὲ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν, p. 126,7 f. The latter alternative clearly has to do with

That would mean to Athenagoras that they would be like each other, but gods, being uncreated, are unlike each other. He also dismisses the idea that the gods could be complementary parts of each other, like hand, eye and foot in one body. God is indivisible and not composed of parts (VIII p. 126,6ff.). The second possibility is also rejected. There is no place for any other god in this universe, for the Creator is above it, controlling it by his providence (VIII p. 126,10f.). Nor is there place for him in another universe, for all space is filled by God (VIII p. 126,19f. 25f.). We see thus once more how Athenagoras develops his apologetic exposition within the framework represented by Albinus' *Didaskalikos*.[78] He regards this exposition as λογισμός, rational argumentation (VIII, p. 125,34). Prophecy only confirms this reasoning (IX p. 126,30ff.). At the beginning of chapter X he summarizes his view of God in Platonic terms: God is transcendent and is comprehended by mind and reason alone (p. 127,14ff.).

God also has a Son who is the Logos of the Father ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. The Logos is the agent of creation.[79] All things came into existence πρὸς αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ (p. 127,22ff.), and through him all things have been brought into order and are controlled by God (p. 127,17). The Logos did not come into existence; God, who is eternal *Nous*, was from the beginning instinct with Logos (p. 127,27ff.). The Logos came forth to be the Idea and energizing power (ἰδέα καὶ ἐνέργεια) over all the elements of matter which lay like a substratum (ὑποκείμενον) under nature which was without quality (p. 127,32ff.).[80] The Holy Spirit corresponds[81] to the Logos in this cosmic function.

Athenagoras brings his exposition of Theoretics to an abrupt close, but not before he rounds it out in appropriate fashion:

"Nor does our theological part stop there, but we assert a multitude of angels and

---

the location of the gods (ποῦ ὁ ἕτερος ἢ οἱ λοίποι; and the discussion of their τόπος that follows), and suggests that the former also does, as Maran, Otto and Geffcken affirm.

[78] For a recent treatment of Athenagoras' argument, see R.M.Grant, *The Early Christian Doctrine of God* (1966).

[79] This is the primary function of the Logos for Athenagoras, see *Suppl.* IV p. 123, 20ff.; VI p. 124,30f.; X p. 127,17ff. For this aspect of the Logos in patristic theology, see F.Ricken, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 341–358.

[80] Compare the Middle Platonic description of matter in XV p. 131,19ff., ἡ πανδεχὴς ὕλη ἄνευ τοῦ θεοῦ δημιουργοῦ διάκρισιν καὶ σχῆμα καὶ κόσμον οὐκ ἐλάμβανεν, with Albinus, *Didask.* VIII,2.

[81] For this meaning of συνάδειν, see K.F.Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, Inaug. Diss. Bamberg (1902), p. 35 n. 97.

ministers whom God, the maker and artificer of the universe, set in their places by means of his Logos and appointed severally to be in charge of the elements and the heavens and the universe and all it contains and its good order" (X p. 128, 4–8).

As Albinus had treated the intermediary powers briefly, so Athenagoras at this point does little more than show his awareness that the daemons should be treated at this point in an exposition such as his. His primary concern here is with the doctrine of the Trinity, which he presents in capsule fashion, following the Middle Platonic outline. Further elaboration of matters introduced here will take place in the more polemical section of the *Supplicatio*.

V

Albinus discusses the third major division, Ethics, in *Didaskalikos* XXVII-XXXVI. The end of ethics is the assimilation to God (XXVIII, 1). This assimilation to God has a practical and theoretical side and it became the apex, not only for ethics, but for the whole system of Middle Platonism.[82] Based primarily on *Theaetetus* 176Af., assimilation to God was regarded as the philosopher's flight from earth. It can only take place when man develops himself in the philosophical and intellectual disciplines (XXVIII,4).

Athenagoras also takes up Ethics next (*Suppl.* XI, XII). He claims to be giving a precise account of Christian doctrine so that his readers might know the truth and might not be carried away by common and irrational opinion (XI p. 128,9ff.).[83] He is aware that a discussion of ethics at this point in his defense against the charge of atheism might occasion surprise. But the Christian way of life is proof of Christians' belief in God because it is based on doctrines taught by God and not man. Ethical precepts are not derived from dialectical exercises. Christian ethics finds its motive in the knowledge of the Trinity (XII p. 129,17ff.). Morality is the following of correct knowledge, and is governed by the expectation of the Judgment (XII p. 129,3ff.).

This approach to ethics allows Athenagoras to include it at this point in his epitome to prove the falseness of the charge of atheism. His treatment of ethics is furthest removed from the approach of Albinus. The formulation ὁμοίωσις θεῷ does not occur in Athenagoras. His basic

---

[82] Cf. Albinus, *Didask. Eisag.* VI p. 151,2ff.; Ueberweg-Praechter, *op. cit.*, pp. 543f.; H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ (1952).

[83] See above, n. 37.

method of argument differs from his earlier approach. His earlier exposition, according to himself, was based on reasoning which was then confirmed by Scripture (IX), whereas in the Ethical division Scripture forms the basis of his argument.[84] This change is not merely due to his desire to use the third division of philosophy in his apologetic. His defense against the charges of immorality in chapters XXXI–XXXVI proceed in a similar manner, and there atheism is not mentioned. His view of the Christian life allows him to present it in this way as a defense against the charge of atheism. The similarity with Albinus' work lies in its place within the structure of the exposition and not in its content.

VI

The polemical part of Athenagoras' defense against the charge of atheism generally follows the same order as that of his exposition in chapters IV-XII and develops some points of that exposition further. He first turns to answer two objections made by the masses who are unlearned and without insight into physical and theological discourse (XIII p. 129,31 ff.). The first, that Christians do not sacrifice to the gods, is easily countered by using popular philosophical arguments.[85] The second, that Christians do not reverence the same gods as the cities do, receives a longer treatment (XIV-XVII). Again using material derived from the philosophical debates, he shows that pagans themselves disagree about their gods (XIV).[86] But even if they did agree it would make no difference. The masses are incapable of making the proper distinction between God and matter. Christians, who do distinguish what is created from the uncreated, being from non-being, the intelligible from the sensible, and give each thing its proper name, cannot be expected to follow them (XV). It is the Creator of the world who should be revered, not the world itself (XVI). The names of the gods as well as their statues are recent inventions, and they can therefore not be gods (XVII). We thus see here a polemic which follows the order of the earlier exposition: Summary use of popular philosophical material,[87] insistence on the need for a proper dialectical distinction, and a treatment of the first principles,

[84] This is not to imply that Athenagoras is anti- or unphilosophical here. Geffcken, *op. cit.*, pp. 183f. and Ubaldi, *La Supplica per i Cristiani* (1920), p. 48 have shown that his polemic against the sophists is in good philosophical tradition.

[85] Cf. Geffcken, *op. cit.*, p. 186f.

[86] *Ibid.*

[87] Cf. above, n. 55.

viz. God and matter (XV p. 131,12f.), the Forms (XV p. 131,26f.), and the world (XVI).

Moving to a different level, Athenagoras considers the posibility that the statues are only images of the gods, and that the operations around the statues are proof of this. This provides for him the opportunity to discuss the theology of the poets (XVIII-XXII) and the nature and function of the intermediary powers (XXIII-XXX). Since the poets themselves describe the gods' pedigrees, the latter have no real being (XVIII). The philosophers, and Plato in particular, agree with Christians that enduring reality, the intelligible, is without beginning (XIX p. 135,1 ff.). The so-called theology of the poets is even less credible in its description of these gods' bodies (XX) and their immoral actions (XXI). The attempt to arrive at an acceptable theology by allegorizing the myths does not succeed because it does not raise the gods above the material world (XXII). Athenagoras thus rejects the poets' theology on dialectical grounds.

But how does one then explain the activity around the statues? Athenagoras' answer develops in great detail what he had outlined in X p. 128, 4–8 of the angels and other spirits. The philosophers, he says, recognized such an order of beings, but did not call them gods (XXIII). In chapter X he had introduced the discussion of the spirits as being, with the Logos and Holy Spirit, part of the Theological division. Here he proceeds accordingly. God created the spirits in order to exercize his providence through them. While God retained the general and creative providence they were given particular providence over parts of the creation (XXIV). Some of them fell from the tasks to which they had been appointed and became enmeshed in material things. They prevent some men from seeing the truth, for they confine their thinking to matter (XXV). It is they who are active around the idols and who are responsible for the popular notions of the gods (XXVI-XXVII). These beings cannot be called gods. A history of their names and a knowledge of their behaviour show that they are not (XXVIII-XXIX). The poets are thus lying or their gods are mortal (XXX). The polemic against pagan theology is thus conducted on the basis of dialectical principles first introduced in the exposition, and is developed in the same order as the exposition.

In chapters XXXI-XXXVI Athenagoras turns to the accusations against Christian ethics. He answers that Christians live a moral life because God is their rule and they believe in the resurrection (XXXI). It is therefore unthinkable that they should practise incest (XXXII-

XXXIII). Pagans are the real cannibals (XXXIV). One cannot eat human flesh without having killed someone. Yet Christian do not even attend gladiatorial exhibitions, because they consider them nigh to murder, nor do they countenance abortion for the same reason. Obviously the charge of cannibalism is without foundation (XXXV). Furthermore, how can anyone who believes in the resurrection, by eating men make himself a tomb for those who will rise again (XXXVI)? Athenagoras not only argues in the same manner he did in chapters XI and XII. He explictly refers to his earlier statement that Christians are taught by God (XXXII p. 151,23f.). His polemic here is an application to specific charges of the basic argument presented earlier.

From this comparison of Athenagoras' *Supplicatio* with Albinus' *Didaskalikos* it appears that the apologist intended to present Christian doctrine within the framework provided by a Middle Platonic epitome of Plato's philosophy. Our findings, however, should beware of overstatement. Athenagoras does not in the *Supplicatio* develop a Christian philosophy in and for itself. His apologetic and polemical interests are constantly evident. The limitations imposed on him by his apologetic purpose and the literary form he employs should therefore also caution against our viewing the *Supplicatio* as a full exposition of his theology. Furthermore, the similarities in structure and expression to his philosophical models do not obscure the essential Christian basis of his thought. He is a Platonist, and his appropriation of the Platonic outline does not seem unduly contrived, given his practical interest. An awareness of this background will contribute to a clearer understanding of his argument. Yet for all that he is still a Christian Platonist.

Abilene, Texas 79601, 2541 Campus Court

Vigiliae Christianae 23 (1969) 21–29; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

UN MOTIVO DEL PRIMO ARISTOTELE IN TERTULLIANO

DI

CARLO TIBILETTI

Nell'età ellenistica cominciano le dimostrazioni dell'esistenza di Dio.[1] Aristotele, con il dialogo «Della Filosofia», si presenta come il creatore della teologia ellenistica (Jaeger, *Arist.*, p. 206). Nel libro terzo di queste opera del giovane Aristotele appare per la prima volta nella filosofia la vera e propria dimostrazione dell'esistenza di Dio (*ib.*, p. 209). Egli, secondo un passo conservato da Sesto Empirico (*Adv. math.* IX,20, p. 395,7), che si suole collocare nel terzo libro, si prospetta la questione storica del come gli uomini pervennero al concetto di Dio.[2]

Vogliamo ora analizzare questo passo, nella convinzione che ad esso (o almeno alla dottrina in esso contenuta) possa esplicitamente ricondursi la teoria tertullianea della duplice conoscenza naturale di Dio, a suo tempo illustrata.[3]

Due – dice Aristotele nel citato frammento – sono le ἀρχαί o principi conoscitivi,[4] con cui gli uomini ottennero la nozione, cioè una vera e propria conoscenza, di Dio: i fenomeni che accadono nell'anima, ossia

---

[1] W.Jaeger, *Aristotele*, tr. it. di G. Calogero (Firenze, 1947) p. 208. Si ricordi la silloge di prove di Cleante: Cic. *De nat. deor.* II,5,12–13 (e III,7,16–17) = *Arist. Dial. fragmenta* del Walzer (Firenze, 1934) fr. 12b, p. 75–76. Delle quattro prove la I e la IV derivano de Aristotele *De Philos.*, la seconda da Prodico, la terza da Democrito (W.Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci* (Firenze, 1961) p. 283; 295 e passim c. X; *Arist.* cit., p. 216, n. 1). La seconda prova è dedotta dai benefici che la natura largisce; la terza si fonda sul terrore che ispirano paurosi fenomeni celesti; la quarta è ricavata dalla osservazione del moto regolare degli astri.

[2] Frg. 12a Walzer = frg. 12a Ross. Il problema del πῶς e del πόθεν relativo alla formazione del concetto di Dio anche in Aëtius, *Plac.* I 6 = *SVF* II p. 299, n. 1009; Philo, *Leg. all.* III, 32,97 = frg. 13 Walzer; cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Univ. di Padova, Pubblicaz. della Fac. di Lettere e Filos. 38 (1962) p. 345.

[3] Tertulliani *De testimonio animae*, Intr. testo e commento, Univ. di Torino, Pubblicaz. della Fac. di Lettere e Filos. XI,2 (1959). A questo volume, e soprattuto alla Introduzione, si rimanda per gli accenni che si faranno alla dottrina di Tertulliano.

[4] Aristotele, *Della Filosofia.* Intr. testo trad. e commento di M.Untersteiner, *Temi e Testi* 10 (Roma, 1963) p. 167. Cfr. Jaeger, *Aristotele* cit., p. 213.

fatti di natura psicologica, e i fenomeni celesti.[5] Il secondo di questi principi è l'osservazione dell'ordine dell'universo. Gli uomini, dopo avere contemplato di giorno il movimento del sole, di notte il moto ordinato degli astri, si convinsero essere Dio la causa di tale movimento ordinato e regolare.[6]

E' presupposto il principio che l'ordine e la regolarità non sono dovuti al caso, ma esigono un ordinatore razionale. L'osservazione del mondo genera una vera e propria conoscenza di Dio. Questa acquisizione è espressa con ἐνόμισαν, il verbo tecnico che indica la conoscenza di Dio attraverso la fede.[7] Senonchè è evidente dal testo l'appello al principio di causalità,[8] e l'origine quindi non religiosa, ma intellettuale di questa conoscenza, fondata sull'esperienza. Dovremo pensare che questa conoscenza è vista come nozione che passa ad arricchire la fede e le credenze religiose.

Il principio conoscitivo che Aristotele pone per primo è costituito dai fenomeni che accadono nell'anima, a causa delle ispirazioni e dei vaticini che si verificano nel sonno.[9] Infatti, quando l'anima si raccoglie in se stessa, e ciò avviene soprattutto nel sonno, allora essa possiede pienamente la sua propria natura, e per conseguenza vaticina e predice il futuro.[10] Ne consegue che l'anima è per natura sua vaticinatrice; questa

---

[5] ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. Cfr. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris, 1964) p. 477; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le dieu cosmique* (Paris, 1949) p. 299.

[6] θεασάμενοι μεθ' ἡμέραν μὲν ἥλιον περιπολοῦντα, νύκτωρ δὲ τὴν εὔτακτον τῶν ἄλλων ἀστέρων κίνησιν, ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον.

[7] Es. in Platone, *Apol.* 24 B θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα. Il verbo νομίζειν è collegato con νόμος, e suppone l'esistenza di una cosa per convenzione, non per natura (Jaeger, *Teol.*, p. 291).

[8] L'ordine dell'universo esige per autore una natura superiore all'uomo, e d'altra parte non può essersi prodotto ἐκ ταὐτομάτου (frg. 12b, p. 76 Walzer). La teologia aristotelica serve poi di fondamento a quella stoica; cfr. Jaeger, *Arist.*, p. 206, n. 2; Pépin, *o.c.*, p. 476 e segg.; G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* (Milano, 1938) p. 61–62. Ivi col frg. di Aristotele è confrontato Aristide, *Apol.* I 1.

[9] ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας.

[10] ὅταν ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' αὑτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα.

Il termine ἀπολαβοῦσα significa che l'anima entra nel possesso pieno e totale della sua natura. Ciò si verifica solo quando si raccoglie in se stessa. L'ἀπό aggiunge al verbo la sfumatura di perfezione, di conclusione; analogo il caso di ἀποκατάστασις; cfr. A. Méhat, Apocatastase, *Vig. Christ.* 10 (1956) p. 214; 209. Altro esempio in Clemente Alessandrino, *Strom.* II, 22,136,3: τῆς ἐλπίδος ἀποκατάστασις significa « realizzazione

dote naturale però è ostacolata dalle attività corporee. Il sonno invece raccoglie e concentra l'anima in se stessa. Quello che la distrae è pensato come estraneo alla sua vera natura.

La situazione che si realizza nel sonno si attua pure quando l'anima, in prossimità della morte, è in procinto di staccarsi dal corpo (ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων): è addotto l'esempio di Patroclo che, stando per morire, predisse la fine di Ettore.

In virtù di questa potenza dell'anima – prosegue Aristotele – gli uomini intuirono esservi una entità divina, per natura sua (e non per condizione accidentale) simile all'anima, e dotata di sommo potere conoscitivo.[11] L'anima umana ha una specie di parentela con un essere divino, dotato di facoltà conoscitive. L'affinità dell'anima con questa entità divina fa sì che essa pure possa conoscere,[12] e che la sua sia una conoscenza intellettuale vera e propria. Onde il μαντεύεσθαι passa ad indicare un conoscere la realtà, e precisamente aspetti occulti di profonde realtà.[13]

Questa conoscenza è puramente interiore, svincolata da ogni esperienza esterna. E tanto indipendente da ogni sensazione, che l'anima conosce proprio solo quando dorme, o in ogni caso, è raccolta in se stessa, isolata dal mondo esterno e dal corpo. Quando invece è assorbita dalle cose esterne attraverso i sensi, ne resta sviata la sua stessa natura e impedita la potenza conoscitiva.[14]

---

piena della speranza». Il Mondolfo traduce ἀπολαβοῦσα con «ripigliando» (*Il pensiero antico* (Firenze, 1950) p. 284). Di per sè ἀπό non indica «di nuovo»; però la traduzione è giustificata, in quanto l'anima ritorna ad una condizione in cui s'era trovata precedentemente.

[11] ἐκ τούτων ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεῖον, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἐοικὸς τῇ ψυχῇ καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον.

[12] Ritorna il principio antico della conoscenza del simile attraverso il simile, noto a tutta la filosofia greca e patristica: cfr. H. Merki, 'Ομοίωσις θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paradosis VII (Freiburg in der Schweiz, 1952) p. 22. Cfr. Platone, *Phaed.* 67 B: μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ.

[13] «Platone fu probabilmente il primo che trasformò il concetto del μαντεύεσθαι interiore, già usato dai poeti per designare la previsione di eventi esterni, dandogli il senso filosofico di un'intuizione non di cose future, ma di celate e profonde relazioni e connessioni della realtà. E Aristotele fu il primo che lo riferì al problema del rapporto di scienza e fede, e del sapere e dell'intuire fece due forme, reciprocamente commensurabili e cooperanti, della coscienza religiosa» (Jaeger, *Aristotele* cit., p. 211, n. 1).

[14] Opportune le osservazioni del Berti: la divinazione dell'anima – nel frammento di Aristotele – non è un «difetto», ma rappresenta «il raggiungimento della pienezza della razionalità». Non è fondata su un «intervento divino», ma scaturisce dalla «natura propria dell'anima». Invece nel *Timeo* 71 E la divinazione è «fenomeno di origine divina, in difetto di razionalità da parte dell'uomo» (Berti, *o.c.*, p. 346–347).

Gli uomini, in virtù di questa esperienza interiore (ἐκ τούτων), arrivarono alla nozione degli dèi per via intellettiva. Dalla capacità profetica dell'anima arguirono l'esistenza di una entità divina, capace in sommo grado di conoscere. L'anima è partecipe di questa attività conoscitiva,[15] in quanto vi è affinità essenziale tra l'essere divino e l'anima stessa. Cioè il vaticinare è attività di cui partecipa chi con la divinità ha somiglianza e parentela. «Posidonio ha accolto il passo relativo alla facoltà chiaroveggente dell'anima nel suo scritto sulla mantica, che Cicerone ha posto a base della sua trattazione in *De divin.* I,63».[16] L'*animus* – dice Cicerone – *providet ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur* (*De divin.* I,30,64).

Questa speculazione diventa di dominio comune nell'età imperiale: basti accennare ad Epitteto, che sostiene esser tutte le cose, celesti e terrene, unite dalla «simpatia»;[17] le anime sono legate e unite a dio come parti e frammenti di lui.[18]

L'analisi del passo aristotelico porta a concludere:

(1) le due argomentazioni sono irriducibili l'una all'altra. Una è ricavata dall'esperienza esterna, e precisamente dall'osservazione degli astri; l'altra è di natura psicologica non solo, ma estranea ad ogni esperienza esterna, e quindi di carattere aprioristico. Si fonda sulla parentela con la divinità: essendo questa conoscitiva al sommo, la somiglianza di

---

Il καθ' ἑαυτὸ ἐοικός indica un attributo essenziale dell'anima, contrapposto a quello accidentale (Untersteiner, *o.c.*, p. 170). In Platone, *Ione* 534 D, i vati sono ispirati dalla divinità che parla attraverso di essi, i quali non esplicano in quel momento attività razionale: οὐχ' οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς. Cfr. *Menone* 99 C.

[15] Il verbo ὑπενόησαν, a nostro avviso, significa non «congetturare», bensì «avere una intuizione intellettuale». Il Bignone traduce «da queste cose si resero conto gli uomini dell'esistenza di alcunchè di divino che per se stesso fosse simile all'anima quale supremo principio conoscente di ogni cosa» (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* (Firenze, 1936) I, p. 231). «In seguito a queste esperienze gli uomini intuirono» ecc. (Untersteiner, *o.c.*, p. 23); «les hommes sont venus à concevoir l'existence d'un être divin» (Festugière, *o.c.*, p. 229).

[16] Jaeger, *Aristotele* cit., p. 215, n. 2; Untersteiner, *o.c.*, p. 166.

[17] *Diss.* I, 14,1–2: ἡνῶσθαι τὰ πάντα ... συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις.

[18] *Diss.* I, 14,6: αἱ ψυχαὶ ... ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὖσαι καὶ ἀποσπάσματα. Si veda ancora M. Aurelio, *Ricordi* II, 1; XII, 26: il νοῦς che fluisce (ἐρρύηκεν) dalla divinità.

Se il sonno è liberatore per l'anima, è presupposto il concetto orfico-pitagorico e platonico del corpo-carcere, nonchè quello della natura divina dell'anima. Quindi, sotto questo aspetto, il *De Philosophia* si muove in un ordine di speculazioni platoniche. Del resto la dottrina delle due fonti della conoscenza di Dio è sviluppo di un motivo di *Leg.* XII, 966 D; cfr. Walzer, *o.c.*, p. 74.

natura rende conoscitiva pure l'anima; la liberazione dall'esterno è condizione perchè l'anima eserciti le sue facoltà di conoscere.

(2) Le due prove sono messe sullo stesso piano, come aventi eguale valore. Ciascuna delle due porta ad acquisire un concetto: la ἔννοια θεῶν.[19]

(3) Nell'argomento psicologico l'attività dell'anima è designata con termini del linguaggio oracolare e profetico: προμαντεύεσθαι, μαντείαι, ἐνθουσιασμοί. In virtù dell'affinità di natura che l'anima ha con l'essere divino, capace in sommo grado di conoscere, questi termini designano una vera e propria conoscenza intellettiva.

(4) La divinazione dell'anima costituisce una intuizione intellettiva, una conoscenza facile ed immediata.[20]

(5) La conoscenza è sicura e certa, ma limitata al concetto essenziale della divinità. Corrisponde a quella che gli Stoici diranno «pròlepsis».

(6) La facoltà divinatrice e al tempo stesso conoscitiva dell'anima deriva all'anima dalla sua stessa natura, e non da impulso esterno dell'essere divino.

Ora è nostra convinzione che lo schema del frg. 12a di Aristotele sia utilizzato, con opportuni adattamenti, da Tertulliano, quando delinea la teoria della duplice conoscenza naturale di Dio. La prima formulazione della teoria (*Apol.* XVII) si presenta come una replica della esposizione aristotelica.

4. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? 5. Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri. «Deus magnus, Deus bonus», et «quod Deus dederit» omnium vox est. 6. Iudicem quoque contestatur

---

[19] La locuzione non trova alcun parallelo in Aristotele, che in *De caelo* 270 b 5–6 ha ὑπόληψιν περὶ θεῶν (Untersteiner, *o.c.*, p. 167). Il dossografo enuncia ed interpreta con termini stoici il pensiero di Aristotele.

[20] «L'esistenza di Dio, che ne dovrebbe risultare dimostrata ... consegue dalla necessità di ammettere un elemento di natura affine a quella dell'anima, ossia capace di conoscere, come l'anima quando è separata dal corpo, tutte le cose, presenti, passate e future, e dunque dotato in sommo grado della capacità conoscitiva» (Berti, *o.c.*, p. 347). Si veda la prima delle quattro prove addotte da Cleante: le *notiones deorum* derivate *ex praesensione rerum futurarum* (Cic., *De nat. deor.* II,5,13). Questa prova ha origine dall'aristotelico *De Philosophia* (Jaeger, *Arist.*, p. 216, n. 1). Le *praesensiones rerum futurarum* costringono ad ammettere l'esistenza degli dèi: *nonne cogatur confiteri deos esse?* (*De nat. deor.* II,4,12).

illum: «Deus videt» et «Deo commendo» et Deus mihi reddet». O testimonium animae naturaliter Christianae! (*Apol.* XVII,4–6 Dekkers, CC I, p. 117,16–27).[21]

Ecco i punti di contatto:

(1) Tertulliano conosce due fonti della nozione naturale di Dio: la osservazione della opere di Dio, e la testimonianza dell'anima, ossia l'argomento cosmologico e quello psicologico, come in Aristotele.[22] Le due argomentazioni sono tra loro irriducibili: la prima è fondata sull'esperienza, la seconda è aprioristica e indipendente dall'esperienza esterna. Si svolge nella intimità dell'anima; ha per oggetto non la visione diretta di Dio o la sua essenza. Consiste solo in un intuizione che Dio esiste, ed esiste con alcuni attributi fondamentali.

(2) Le due prove sono collocate sulla stesso piano (*vultis ... vultis*), come aventi lo stesso valore, perchè danno origine entrambe alla conoscenza di Dio. Effetto delle argomentazioni è la dimostrazione (*comprobemus*) che Dio esiste. Il *comprobare* non è il prodotto di una soltanto, o di ambedue le prove prese congiuntamente, bensì di ognuna delle due. E il *comprobare* denota una dimostrazione vera e propria, ossia razionale, non sentimentale o congetturale.

(3) L'anima esce nella sua testimonianza quando si trova nelle stesse condizioni descritte da Aristotele, ossia quando è raccolta in se stessa, quando si libera dai dannosi influssi esterni: le passioni (ostacoli morali) e gli errori, come il politeismo (ostacoli intellettuali).[23] L'anima pertanto testimonia quando riacquista la sua sanità naturale (*resipiscit*; *sanitatem suam patitur*), la quale domina sovrana quando l'errore e il vizio sono

---

[21] Si veda il mio vol. sul *De testimonio animae* già cit., p. 21 e segg. Per tracce del primo Aristotele in Tertulliano si veda J.H. Waszink, Traces of Aristotle's lost Dialogues in Tertullian, *Vig. Christ.* 1 (1947) p. 137–149.

[22] La testimonianza dell'anima, fatta valere soprattutto contro i pagani, è sviluppata poi nel *De testimonio animae* e, occasionalmente, in altre opere (*De an.* 41; *De carne Chr.* 12; *Marc.* I,10); le prove cosmologiche tendono per lo più a combatter e la teologia di Marcione.

[23] Non vi è contradizione tra Aristotele, quando insegna che nel sonno l'anima acquista la sua libertà e la sua facoltà divinatoria, e Tertulliano, per il quale l'anima testimonia solo allorchè dal sonno si libera. In Tertulliano *somnus* è conseguenza ed effetto di *crapula* e di *valetudo* (malattia), a cui è associato nell'enumerazione; è il torpore provocato dall'ignoranza e dai vizi, mentre in Aristotele il sonno è liberatore benefico, ed è considerato solo dal punto di vista fisico. Cfr. Posidonio in Cicerone, *De divin.* I,30,63 *cum est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis.*

A proposito del frg. 12 a osserva il Berti che per Aristotele il sonno o l'avvicinarsi della morte non solo non diminuiscono l'esercizio della facoltà razionali, ma anzi permettono all'anima di raccogliersi in se stessa e di assumere la propria natura (*o.c.*, p. 346).

dissipati, proprio come in Aristotele l'anima vaticina allorchè entra nel pieno possesso della sua natura. Il *resipiscit ... sanitatem suam patitur* corrispondono all'aristotelico τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν.

(4) Anche in Tertulliano la testimonianza scaturisce dalla natura stessa dell'anima (essa è cristiana *naturaliter*), non da una azione esterna di Dio, come invece in Platone, *Timeo* 71 A: il vaticinare come dono di dio alla stoltezza umana.[24]

(5) La testimonianza dell'anima è descritta con termini che ne indicano chiaramente il valore conoscitivo: *praesumere* (*Test. an.* V,2; *Cor.* VI,2), equivalente ad avere una «prolepsis»; *sentire*, che significa «conoscere»; *scire*, *nosse*, *non ignorare*, avere *notitiam sui* ecc. Tertulliano invoca il *testimonium* dell'anima vista come principio della razionalità dell'uomo (*Test. an.* I,5; *De carne Chr.* XII,4). Il suo *testimonium* è *vox*; essa *novit* Dio (*Test. an* II,4); essa non fa che *pronuntiare* (II,1), *praedicare* (II,6; VI,6), *proclamare* (VI,5) ciò che ha appreso (*perdidicit*) dalla natura (V,1). Tale *testimonium* è dunque di contenuto razionale.

D'altra parte la stessa testimonianza è prospettata come una divinazione dell'anima, con termini del linguaggio oracolare, che hanno però valore conoscitivo, e non sono affatto espressione di elemento irrazionale: *canere*, *divinare*, *in praesagia erumpere*.[25] In quello stesso passo in cui l'anima è detta avere conoscenza ed essere per l'uomo principio di conoscenza intellettiva, la sua attività è delineata come un *divinare*, un *canere*, un essere *in praesagiis vatem*, *in ominibus augurem*, *in eventibus prospicem* (*Test. an.* V,2). Il *testimonium* dell'anima, che ha carattere razionale, consiste, al tempo stesso, nell'erompere in vaticinii: *divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore et conscientia dei in testimonium prodit: «deus bonus» et «deus videt» et «deo commendo»* (*De an.* XLI,3, p. 57,27 Waszink): l'identico contenuto del *testimonium* in *Apol.* XVII.

Senonchè Tertulliano, come cristiano, non poteva accettare lo schema di Aristotele in tutti i suoi aspetti. Se per Aristotele radice della facoltà divinatrice dell'anima è la parentela con Dio, per Tertulliano sarà la provenienza da Dio. L'anima vaticina e conosce non perchè della stessa natura di Dio, ma perchè creata da Dio. In quanto proviene da lui, reca

[24] Si veda Platone, *Ione* 534 C: i vati sono tali per θειᾴ μοίρᾳ, per dono divino; *Ione* 534 D; *Menone* 99 C.

[25] Cfr. il mio vol. cit., p. 47; 49. Per la capacità divinatoria dell'anima in Tertulliano si veda pure *De an.* XXII,2 *animam divinatricem*; *De an.* XXII,1; VI,3; XXIV, 10; *Marc.* II,9,4. Secondo il Waszink (*Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947) Introd. 43–44 la dottrina sulla divinazione dell'anima deriva a Tertulliano da una fonte che rispecchia fedelmente il pensiero di Platone, probabilmente Albino.

traccia o memoria in sè della sua origine. A tale scopo bisogna ricordare il traducianesimo di Tertulliano. L'anima è *flatus dei*, e fu prodotta una sola volta in Adamo. Le anime degli uomini non sono – nel suo pensiero – create immediatamente da Dio, volta per volta, bensì, avendo una natura corporea (non si confonda però *corpus* con *materia*), si formano assieme al corpo e con la stessa operazione che dà origine al corpo: *in utero concipi animam* (*De an.* XXV,2); *anima in utero seminata pariter cum carne* (*ib.* XXXVI,2). Si trasmette dai genitori ai figli come attraverso una propagginazione.[26]

Quindi si comprende come l'anima possa conservare traccia o ricordo in sè del suo autore. Si ricordi *Test. an* V,2: *recogita in praesagiis vatem* (l'anima), *in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a deo data novit homini divinare? Tam mirum, si eum, a quo data est, novit? Etiam circumventa ab adversario meminit sui auctoris ... sic mirum, si a deo data eadem canit quae deus suis dedit nosse?* Si intrecciano – lo si è già notato – per indicare la testimonianza dell'anima, termini gnoseologici ed oracolari, di egual valore. L'anima proclama per natura sua alcune di quelle stesse verità che Dio fece conoscere ai suoi fedeli per via di rivelazione. Ora l'unico titolo, in virtù del quale l'anima vaticina e conosce, è il fatto che proviene da Dio, fu data da Dio: *a deo data*. E' superata ogni concezione di identità sostanziale con Dio. Tertulliano mette bene in luce la distinzione tra creatore e creature. Forse perchè parla a pagani, Tertulliano ricorre al verbo *dare*, così come il creatore è detto *dator*: l'anima *datorem suum novit* (*Test. an.* II,4).[27] Nel testo sopra riportato, Dio, *dator* dell'anima, ne è detto *auctor*: i due termini sono sinonimi. Nel primo caso però l'anima è vista come dono di Dio.

In secondo luogo la testimonianza dell'anima ha per oggetto la conoscenza non degli dei, ma di un Dio unico, con alcuni dei suoi attributi ritenuti fondamentali.[28]

Per concludere: Nella esposizione del pensiero di Tertulliano contenuto in *Apol.* XVII e nei passi delle opere successive che precisano il significato

---

[26] Cfr. il mio vol. cit., App. III, p. 156–161.

[27] Il termine *dator* non lo abbiamo rintracciato nella sezione dedicata alla terminologia della creazione in R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Publications de la Fac. de Lettres et Sc. hum. d'Alger XLI (Paris, 1962).

[28] Estranea al nostro assunto è la questione del valore che possiamo, noi moderni, riconoscere a siffatta testimonianza. In ogni caso, può essere legittimo il sospetto che Tertulliano, nel definire l'ambito della testimonianza dell'anima, sia inconsapevolmente influenzato da elementi conosciuti attraverso la rivelazione.

della testimonianza dell'anima, noi vediamo ripetuto lo schema e la dottrina del frg. 12a del *De Philosophia* di Aristotele.

Sul modo con cui Tertulliano ha conosciuto Aristotele sono possibili più ipotesi. Forse potremo pensare alla mediazione di Posidonio, dal quale dipende anche Cicerone, *De divin.* I,30,63. Se si pone però mente alla diffusione che dovevano ancora avere, ai tempi di Tertulliano, le opere del primo Aristotele, destinate al pubblico, non è fuori luogo supporre, in Tertulliano, una conoscenza diretta del *De Philosophia.* E' verosimile però che la speculazione aristotelica sia derivata a lui da sillogi di prove dell'esistenza di Dio, sul tipo di quella compilata da Cleante, e di cui dà notizia riassuntiva Cicerone (*De nat. deor.* II,5,13–14).

Notiamo anzi che *Apol.* XVII,4 offre tracce dello schema ciceroniano-cleanteo: conoscenza di Dio ricavata dalla constatazione dei benefici della natura, dai paurosi fenomeni celesti, e in genere, *ex operibus.* La prima prova aristotelico-cleantea, viceversa, fondata sui vaticini dell'anima, è sviluppata nel *De testimonio animae* (che riprende ed amplia *Apol.* XVII), nel *De anima* e in *De carne Christi* XII. E presente pure in *Apol.* XVII, dove però il *testimonium* non compare ancora esplicitamente come vaticinio: l'anima *Deum nominat*, *Deum contestatur*, *Deum pronuntiat*; il *testimonium* è *omnium vox* (XVII,5).

Tertulliano quindi deve avere avuto a disposizione ed utilizzato, se non proprio la silloge di Cleante, almena una analoga o derivata da essa, contenente estratti dello scritto di Aristotele.

Torino, Viale Enrico Thovez 37

Vigiliae Christianae 23 (1969) 30–37; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

LE NOM DES «AGAPÈTES»

PAR

ANTOINE GUILLAUMONT

«Agapètes (*chéries*), terme populaire, appliqué par dérision aux vierges consacrées à Dieu, qui, vivant dans le monde, logeaient chez elles des hommes ayant fait vœu de chasteté. Il se créait ainsi un prétendu lien de fraternité ...», lit-on dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome I, paru en 1935, sous la plume de H. Hemmer.[1] On trouve une définition analogue dans le tome I du *Dictionnaire de droit canonique*, paru la même année, sous la signature de E. Magnin: «Le mot d'agapètes (chéries) est un terme populaire employé par dérision, pour désigner les femmes chrétiennes, veuves ou vierges, ayant fait vœu de continence, et qui vivaient dans le monde, en logeant chez elles des hommes ayant émis le même vœu.»[2] C'est là une opinion générale, qui réapparaît, plus récemment, dans l'*Enciclopedia cattolica*[3] et qui avait été formulée, antérieurement, par H. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*,[4] et, déjà, en 1912, par V. Ermoni dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*.[5]

Cette opinion paraît remonter à H. Achelis et au livre qu'il a consacré, en 1902, aux *virgines subintroductae* et qui reste, aujourd'hui encore, la seule monographie concernant une coutume très tôt répandue dans

---

[1] Article *Agapètes*, col. 557.

[2] Article *Agapètes*, col. 311.

[3] Tome I (1949), col. 426, article *Agapete*: «Dal greco ἀγαπηταί, «dilette». Termine popolare, che designava anticamente quelle vergini o vedove consecrate a Dio...» (A. Ferrua).

[4] Article *Mariage*, t. X (1932), col. 1883–1884, en note: «St. Jérôme, *Epist.* XXII, 24, fait usage du mot *agapetae*, «les chéries», du grec ἀγαπηταί.» Comparer P. de Labriolle, Le «mariage spirituel» dans l'antiquité chrétienne, *Revue historique* 137 (1921), p. 214, n. 4: «Saint Jérôme (*Ep.* XXII,24) emploie un autre sobriquet, *agapetae*, «les chéries», calqué sur le grec ἀγαπηταί.» Le texte de saint Jérôme est cité ci-dessous.

[5] Tome I, col. 892, art. *Agapètes*: «On nommait ainsi par dérision des vierges consacrées à Dieu, qui, vivant dans le monde, donnaient l'hospitalité à des hommes ayant fait voeu de chasteté. On prétendait établir ainsi une sorte de lien fraternel qu'on cherchait à légitimer par les paroles de saint Paul, *I Cor.* IX,5.»

l'Eglise ancienne.[6] Selon lui, il n'existait pas primitivement de dénomination précise pour désigner les vierges qui faisaient vie commune, cohabitaient (συνοικεῖν est le verbe généralement employé), avec un ascète de l'autre sexe, contractant ainsi avec lui une sorte de mariage spirituel; c'est seulement à partir du milieu du IIIe siècle qu'apparaissent des sobriquets (*Spottnamen*); d'abord est né le terme συνείσακτοι, en latin *subintroductae*, «introduites subrepticement»; la désignation des vierges comme ἀγαπηταί est apparue un peu plus tard (Pseudo-Athanase, Grégoire de Nazianze, Epiphane, saint Jérôme) «et désigne, de façon encore plus crue, ce dont on les croyait capables».[7]

Il ne fait pas de doute que, cette pratique ayant été de bonne heure blâmée, le mot se trouve le plus souvent dans un contexte péjoratif; saint Jérôme n'est pas le premier à avoir dénoncé ce qu'il appelle l'*agapetarum pestis*: «D'où s'est introduit dans les églises le fléau des «agapètes»? ... Ou plutôt: d'où vient cette nouvelle espèce de concubines? J'irai plus loin: d'où viennent ces courtisanes monogames? Une seule maison, une seule chambre, souvent un seul lit les rassemble et l'on nous qualifie de soupçonneux si nous songeons à certaines choses!»[8] Ces formules ne sont pas à mettre simplement au nombre des outrances familières à saint Jérôme: au siècle précédent déjà, saint Cyprien en employait de semblables, mais plus précises encore, et plus directes, pour dénoncer les méfaits de la cohabitation des vierges et des ascètes.[9] En Orient, vers le milieu du IVe siècle, Aphraate mettait pareillement en garde ceux que l'on appelait dans l'Eglise de Mésopotamie les «fils» et les «filles du pacte» contre les dangers de la cohabitation.[10] Mais les critiques les plus violentes et les plus étendues ont été formulées par saint Jean Chrysostome

---

[6] *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu I. Kor. VII* (Leipzig, 1902). Achelis prétendait trouver une attestation de cette pratique déjà dans I *Cor.* 7, opinion qui a été reprise par A. Jülicher dans *Archiv für Religionswissenschaft* 7 (1904), p. 373–386, mais qui a été fortement contestée.

[7] «Die Bezeichnung der Jungfrauen als ἀγαπηταί ist etwas später aufgekommen, und kennzeichnet noch derber, was man ihnen zutraute», *op. cit.*, p. 68–69.

[8] *Lettre* XXII, à Eustochium, éd. et trad. Labourt, I (Paris, 1949), p. 123–124. Voir aussi la lettre CXVII, à une mère et à sa fille (Labourt, III (Paris, 1958), p. 76–87). Avec le début du texte cité, comparer Ps.-Basile, *Sermo de contubernalibus* 2, *PG* 30, 813 CD: «La racine de tous les maux est l'amour de la femme et ce qui conduit à la ruine, je veux dire la folie des agapètes», ἡ τῶν ἀγαπητρίδων λέγω δὴ μανία. ἀγαπητρίς est une formation féminine qui permet d'éviter l'équivoque sur le genre au génitif pluriel.

[9] *Lettre* IV, éd. Bayard, I (Paris, 1962), p. 8–12.

[10] *Démonstration* VI, éd. Parisot, *PS* 1 (Paris, 1894), col. 239–312; voir spécialement §§ 4–7, col. 259–272.

dans deux traités qui sont deux véritables pamphlets, écrits à Antioche et adressés, l'un aux ascètes, πρὸς τοὺς ἔχοντας συνεισάκτους, l'autre aux vierges, πῶς δεῖ φυλάττειν τὴν παρθενίαν.[11]

Chrysostome insiste longuement sur le scandale causé par ces hommes qui, voués à la continence et se prétendant moines, font vivre avec eux une vierge, sous prétexte d'être servis par elle. Leur conduite prête non seulement à jaser, mais à rire; les gens d'Antioche, quand ils veulent désigner la compagne de tels hommes se servent, dit-il, d'un surnom « ridicule et honteux », – si honteux que lui-même n'ose pas le prononcer.[12] Il est sûr que l'appellation à laquelle l'évêque d'Antioche fait ici allusion est celle de συνείσακτοι; un document conservé par Eusèbe en fait foi: il s'agit d'une lettre rédigée par des évêques d'Asie réunis contre Paul de Samosate et qui dénoncent, entre autres errements, la coutume qu'ont Paul et ses disciples d'avoir avec eux « des femmes συνείσακτοι, comme les Antiochiens les appellent ».[13] Le mot συνείσακτοι, *subintroductae*, est donc bien, comme le pensait Achelis, un terme péjoratif, créé par la population railleuse et narquoise d'Antioche.

Mais en est-il de même pour ἀγαπηταί, les deux termes étant souvent associés?[14] Le mot désigne-t-il, au sens propre, les « chéries », les « amies », les « bien-aimées » de ces ascètes, comme s'il était synonyme de φίλαι, φιλούμεναι ou ἐρώμεναι? Certains textes, en jouant sur le mot, pourraient le laisser entendre: « N'aie pas de femme *subintroducta* (συνείσακτος), de ces femmes auxquelles certains ont donné le nom d'agapètes (ἀγαπηταί), mais que bientôt ils trouveront au contraire odieuses (μισηταί) », lit-on dans le *Syntagma doctrinae* du Pseudo-Athanase.[15]

---

[11] Ed. Dumortier, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité* (Paris, 1955).

[12] *Op. cit.*, p. 108.

[13] *Hist. eccl.* VII,30, éd. Bardy, II (Paris, 1955), *SC* 41, p. 217.

[14] Pour l'association des deux termes, voir par exemple, Epiphane, *Panarion*, haer. 63,2 (κατηγοροῦσι δὲ δῆθεν τῶν ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τὰς ἀγαπητὰς λεγομένας συνεισάκτους γυναῖκας κεκτημένων, *PG* 41,1064 D), et haer. 78,11 (blâme ceux qui songent à prendre des συνεισάκτους καὶ ἀγαπητὰς ἐπικαλουμένας, *PG* 42,716 A); et voir le texte du *Syntagma doctrinae* cité ci-après. La distinction faite par Ermoni (*loc. cit.*, ci-dessus, n. 5) entre les agapètes, qui auraient cohabité avec des laïcs, et les *subintroductae*, qui auraient cohabité avec des clercs, nous paraît sans fondement.

[15] *PG* 28,837 C: μὴ ἔχειν γυναῖκα συνείσακτον, καθάπερ τινὲς ἀγαπητὰς ἐπέθεντο αὐταῖς ὀνόματα· τάχα δὲ ἐναντίως μισηταὶ αὐτοῖς εὑρεθήσονται. Même texte dans l'édition de P. Batiffol, *Studia Patristica*, II (Paris, 1890), p. 123. Pour ce savant, l'ouvrage n'est sûrement pas de s. Athanase, mais il lui est contemporain: milieu du IVe siècle (*ibid.*, p. 148); il serait un remaniement, « une sorte de glose », d'un texte antérieur, rédigé vers la fin du IIIe siècle (p. 160).

Saint Grégoire de Nazianze, donnant des conseils à une vierge et la mettant en garde contre la pratique des agapètes, lui dit: «N'introduis pas chez toi un mâle comme protecteur: tu as le Christ pour bien-aimé», Χριστὸν ἔχεις ἀγαπητόν.[16] Comme ce texte le suppose, le mot ἀγαπητός, au masculin, pouvait désigner l'homme lui-même, l'ascète, qu'une vierge installait, «introduisait», dans sa maison, pour qu'il s'occupe de ses affaires;[17] Grégoire, dans ses *Epigrammes*, emploie plusieurs fois le mot au masculin, aussi bien qu'au féminin: τοῖς ἀγαπητοῖς κηρύσσω τάδε, ταῖς τ' ἀγαπηταίς,[18] ou encore: «Les agapètes (οἱ ἀγαπητοί) mêlent de la bile au miel: plutôt un homme marié deux fois qu'un agapète!»[19] Faudra-t-il aussi entendre par ὁ ἀγαπητός «le chéri», «le bien-aimé» de la vierge?

Le mot a pu parfois être pris ainsi, par un jeu de mots railleur, mais tel n'est pas son vrai sens. Comme Grégoire de Nazianze lui-même le dit, c'est là, en réalité, un nom sacré:

> «Tu es pur, plus pur que l'or, mais tu me choques
> en ayant les yeux, et le corps, sur ton agapète.
> C'est ton agapète, et *ce nom est sacré*
> (ἡ ἀγαπητή σου, καὶ τοὔνομα τοῦτο σεμνόν).
> Hélas! Puisses-tu ne pas avoir d'amour (ἀγάπη) sordide!»[20]

Ce nom est vénérable et sacré, parce que c'est un nom du Christ: «Celui-ci est mon fils bien-aimé (ὁ ἀγαπητός), en lequel je me suis complu» (*Matt.*3, 17, et lieux parallèles). Quand Grégoire rappelle à la vierge qu'elle a le Christ comme *agapêtos*, ce n'est pas sans quelque allusion à ce noble emploi du mot.

Ἀγαπητός est une des traductions, dans la Septante, de l'hébreu *yāḥīd*. En *Gen.* 22,2, Dieu dit à Abraham: «Prends ton fils, ton unique (*yᵉḥīdᵉkā*), que tu aimes, Isaac», ce que la Septante a ainsi traduit: λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ἰσαάκ (et cf. versets 12 et 16).

---

[16] *Epigrammes*, 18, *PG* 38,92 A.

[17] Cette pratique est tout autant décrite et décriée par Chrysostome que celle des ascètes introduisant chez eux une vierge, voir par exemple, *op. cit.*, p. 63 et s.

[18] *Epigr.* 13,1, *PG* 38,88 A.

[19] *Epigr.* 14,3–5, *ibid.*, 89 A; voir aussi *Épigr.* 15,15 (90 A) et 20,9 (93 A). Autre exemple du masculin dans Ps.-Basile, *Sermo de contubernalibus*, 11: «Il arrive souvent qu'une jeune fille qui n'a pas servi ses propres parents et qui n'a pas rendu à ceux qui l'ont mise au monde le juste prix de leurs fatigues, se trouve pleine de zèle pour l'agapète (σπουδαία εἰς τὸν ἀγαπητὸν εὑρέθη) et fait tout pour lui plaire» (*PG* 30, 825 C).

[20] *Epigr.* 16,3–6, *PG* 38, 90 A.

Ἀγαπητός est donc un équivalent de μονογενής, terme précisément utilisé par Aquila en ce passage. La Septante elle-même emploie, en d'autres endroits, μονογενής pour traduire *yāḥīd*, ainsi *Ps.* 25 (Sept. 24), 16: *kī yāḥīd wᵉʿānī ʿānī*, Sept. ὅτι μονογενὴς καὶ πτωχός εἰμι ἐγώ.[21] Le fils « unique » peut être dit le fils « bien-aimé », parce qu'il est l'objet d'un amour sans partage. La traduction de *yāḥīd* par ἀγαπητός, dans la Septante, a été comme préparée par certains emplois de ce terme en grec classique: le fils unique d'Hector est appelé Ἑκτορίδην ἀγαπητόν, dans *Iliade* 6,401; Télémaque est pour Pénélope un παῖς ἀγαπητός (*Odyssée* 4,817), et pour sa nourrice, μοῦνος (= μόνος) et ἀγαπητός (*ibid.* 2,365); cette connexion entre μόνος et ἀγαπητός est fréquente et significative: chez Platon, Socrate dit à Alcibiade qu'il n'y en a qu'un qui soit vraiment amoureux de lui, εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός, et c'est lui, Socrate![22] Elle se retrouve dans la *Rhétorique* d'Aristote, où l'œil du borgne est qualifié d'ἀγαπητός.[23] « Fils bien-aimé » et « fils unique » sont donc équivalents, et quand ces expressions sont reprises dans le langage christologique, le Fils bien-aimé n'est autre que le Monogène; dans l'*Ascension d'Isaïe*, un écrit judéo-chrétien du IIᵈ siècle, « le Bien-aimé », ὁ ἀγαπητός, est le nom le plus souvent utilisé pour désigner le Fils.[24]

Mais *yāḥīd* a une autre traduction en grec, sinon dans la Septante, du moins dans les versions du IIᵈ siècle: μοναχός. Dans un *locus classicus* pour l'histoire du mot μοναχός, Eusèbe, commentant le Psaume 68 (Sept. 67), 7: « Elohim fait habiter les solitaires (*yᵉḥīdīm*) dans une maison », fait remarquer que le mot *yᵉḥīdīm* est traduit différemment dans les versions:[25] à μονότροποι de la Septante correspond μοναχοί dans

---

[21] Dans *Juges* 11,34 (recension de l'*Alexandrinus*), en face de *yᵉḥīdā* (féminin: il s'agit de la fille de Jephté), on a les deux termes grecs: καὶ αὕτη μονογενὴς αὐτῷ ἀγαπητή. Dans *Jér.* 6,26, *yāḥīd* est traduit par ἀγαπητός dans la Septante et par μονογενής dans Aquila et Symmaque. Dans *Amos* 8,10, pour le même terme hébreu on lit ἀγαπητός dans la Septante et μονογενής dans Symmaque.

[22] *Ier Alcibiade* 131 e. Il est évident qu'ἀγαπητός ne signifie pas ici « bien-aimé ». Croiset (coll. Belles-Lettres [Paris, 1946], p. 107) traduit par « dont il faut te contenter ».

[23] I,7,1365 b,16–17: καὶ τὸ ἀγαπητόν, καὶ τοῖς μὲν μόνον τοῖς δὲ μετ' ἄλλων. Διὸ καὶ οὐκ ἴση ζημία, ἂν τις τὸν ἑτερόφθαλμον τυφλώσῃ καὶ τὸν δύ' ἔχοντα· ἀγαπητὸν γὰρ ἀφῄρηται (éd. Dufour [Paris, 1932], p. 105). Voir aussi *Ethique à Eudème* 3,6,1233 b,2 (δαπανᾶν εἰς γάμον τοῦ ἀγαπητοῦ).

[24] Cf. E.Tisserant, *Ascension d'Isaïe* (Paris, 1909), p. 8 (à qui nous empruntons certaines de nos références pour le grec classique).

[25] *PG* 23,689 B. Texte reproduit dans H.Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche* (Tübingen, 1933), p. 38. Ce commentaire aurait été composé à la fin de la vie d'Eusèbe, quelques années après 326, probablement même après 335, selon R.Sommerville, *Vig. Christ.* 20 (1966), p. 96.

Symmaque, μονογενεῖς dans Aquila et μονόζωνοι dans la *Quinta*. Or les *monachoi*, dit-il, constituent «l'ordre de ceux qui progressent dans le Christ», et chacun des termes correspondants ne fait qu'exprimer un des aspects de leur genre de vie; ainsi, s'ils peuvent être dits μονογενεῖς, selon l'équivalence donnée par Aquila, c'est parce qu'ils «se rendent conformes au Fils Monogène de Dieu». Cette équivalence entre μοναχός et μονογενής est bien mise en évidence par le syriaque, où le mot *īḥīdāyā*, parent de l'hébreu *yāḥīd*, qu'il traduit dans le Psaume 68,7, sert tout à la fois à rendre μονογενής (par exemple en *Jean* 1,14 et 18, dans la Peshitta) et à désigner, de la façon la plus usuelle, le «moine», l'ascète que les Grecs appelaient μοναχός.[26] Aphraate joue sur cette identité, quand il écrit: «Tous les *īḥīdāyē* (= les moines), l'*īḥīdāyā* (= le Monogène) qui provient du sein du Père (cf. *Jean* 1,18) les réjouira.»[27]

Avant de désigner le «moine», l'ermite qui, comme saint Antoine, se retire dans la solitude du désert, le mot syriaque *īḥīdāyā*, selon son plus ancien usage, a désigné celui qui vit «seul», c'est-à-dire sans compagne, sans épouse, le «solitaire», l'ascète qui, pour des motifs religieux, garde le célibat: ce sens est précisément celui qu'il a chez Aphraate, comme dans les premiers écrits de saint Ephrem.[28] *Iḥīdāyā* est celui qui s'abstient du mariage pour vivre dans la virginité (*bᵉtūlūtā*) ou qui, d'abord marié, renonce à l'usage du mariage pour vivre dans la «sainteté» (*qaddīšūtā*). Tel est aussi le premier sens du mot μοναχός dans ses rares attestations prémonastiques, antérieurement à la *Vita Antonii* (357), qui a imposé le sens devenu usuel. Symmaque utilise ce mot dans *Gen.* 2,18, pour indiquer l'état d'Adam avant la création d'Eve (héb. *lᵉbadō*). C'est aussi, pensons-nous, un des sens du mot dans l'*Evangile selon Thomas*, sens qui apparaît nettement dans le logion 75: «Jésus a dit: Il y en a beaucoup qui se tiennent près de la porte, mais ce sont les *monachoi* qui entreront dans

[26] Cette équivalence entre μοναχός et μονογενής, et l'idée que le «moine» peut être appelé «monogène» par son assimilation au Christ sont fortement mises en relief par A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65 (1953–54), p. 209–239, et, plus récemment, Der Monachos-Gedanke innerhalb der Spiritualität der alten Kirche, *Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift für Ernst Benz* (Leiden, 1967), p. 259–265. Adam pense que le terme syriaque a d'abord été une traduction du grec μονογενής, mais qu'à son tour il a influencé le mot μοναχός et lui a donné son sens plénier. La thèse d'Adam a été critiquée par E. Beck, Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums, *Studia Anselmiana* 38 (Rome, 1956), p. 254–267. Cette équivalence n'épuise pas toute la signification du mot μοναχός, comme nous le verrons ci-dessous.

[27] *Dém.* VI, éd. Parisot, *PS* 1,269,3–4. Cité par Adam, *Grundbegriffe*, p. 218.

[28] Voir E. Beck, Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem, *L'Orient syrien* 3 (1958), p. 273–298, et article cité ci-dessus, note 26.

la chambre nuptiale.»[29] Pour entrer dans la chambre nuptiale céleste (cf. *Matt.* 25,1–12), il faut être vierge ou avoir renoncé au mariage.

Ce sens est, semble-t-il, celui qu'il convient de donner à μοναχός dans le texte d'Eusèbe. Commentant le terme μονόζωνοι, qui est celui de la *Quinta*, Eusèbe affirme que les *monachoi* sont ainsi appelés «parce qu'ils sont solitaires, chacun restant de son côté, les reins ceints» (μονήρεις καὶ καθ' ἑαυτοὺς ἀνεζωσμένους) et qu'ils «mènent la vie solitaire et chaste»; par «la vie solitaire», ὁ μονήρης βίος, il faut certainement entendre, comme chez Clément d'Alexandrie, le célibat.[30] Et si les *monachoi* gardent le célibat, c'est afin de pouvoir rester, selon le terme de la Septante, μονότροποι, c'est-à-dire, comme l'explique Eusèbe, avoir toute leur activité orientée vers une unique fin (οὐδὲ ἄλλοτε ἄλλως τὸν ἑαυτῶν μεταβάλλοντες τρόπον, ἕνα δὲ μόνον κατορθοῦντες):[31] on rejoint ici l'idée, formulée par saint Paul (*I Cor.* 7,33–34) que le mariage est source de division et de partage.[32]

Tous ces termes, μονογενής, μονόζωνος, μονότροπος, sont donc autant d'harmoniques du mot μοναχός, ensemble que le mot syriaque *īḥīdāyā*, à lui seul, a pu exprimer. C'est à la lumière de ces termes, qui ont servi à traduire l'hébreu *yāḥīd*, que le terme ἀγαπητός, lui aussi traduction de ce même mot, doit être interprété. Comme eux, il a servi à désigner l'ascète de la période prémonastique, dont le trait caractéristique était la continence. Aussi, loin de penser, comme le faisait Achelis, et comme on le répète généralement après lui, qu' ἀγαπητός est un mot d'origine populaire, appliqué tardivement et par dérision à des ascètes restés

[29] *L'Evangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, H. Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah 'Abd al Masīḥ (Leiden, 1959), p. 40–41. Cet emploi du mot, conforme au sens, bien attesté, du syriaque *īḥīdāyā*, joint à d'autres indices linguistiques, rend très probable, à nos yeux, l'hypothèse d'un substrat syriaque de l'*Evangile selon Thomas*. Il est évident que, dans cet écrit, le mot μοναχός n'a pas que ce sens; celui-ci n'est pas exclusif, comme on le verra ci-dessous, du sens de «unifié», qui a été maintes fois relevé: voir notamment, M. Harl, A propos des *Logia* de Jésus. Le sens du mot μοναχός, *Revue des études grecques* 73 (1960), p. 464–474, et A. F. J. Klijn, The «single one» in the Gospel of Thomas, *Journal of biblical Literature* 81 (1962), p. 271–278.

[30] *Stromates* III, IX,67, éd. Stählin, vol. II, p. 226,23, et *Str.* VII, XII,70,6, *ibid.*, vol. III, p. 51,5–6.

[31] μονότροπος lui-même peut avoir le sens de «célibataire», notamment chez Plutarque (cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, *s.v.*).

[32] Nous résumons ici certaines des recherches que nous avons menées, depuis 1960, dans nos cours de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (cf. *Annuaire* de la Ve Section, Sciences religieuses, années 1961/62, p. 99 sq., 1962/63, p. 91 sq., 1965/66, p. 147 sq., 1966/67, p. 149 sq., 1967/68, p. 171 sq.) et que nous nous proposons de développer ailleurs.

fidèles, encore après l'apparition du monachisme proprement dit, à une ancienne forme de vie, nous pensons, au contraire, que c'est un terme primitif, d'origine biblique et, pour reprendre l'expression de Grégoire de Nazianze, de caractère sacré, puisqu'il est un des noms du Fils de Dieu.[33]

Paris 15, 164 rue de Vaugirard

[33] Signalons un texte très intéressant qui montre que le mot ἀγαπητός, avec le sens général d'«ascète», s'est maintenu en pleine période monastique: l'apophtegme anonyme Nau 134, qui est vraisemblablement du Ve siècle (comme le montre sa présence dans la recension latine de Pélage, cf. ci-dessous): Διηγήσατό τις· ὅτι τρεῖς φιλόπονοι ἐγένοντο ἀγαπητοί, καὶ ὁ μὲν εἷς ἠρετίσατο τοὺς μαχομένους εἰρηνεύειν κατὰ τὸ εἰρημένον· μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί· ὁ δὲ δεύτερος ἐπισκέπτεσθαι τοὺς ἀσθενοῦντας· ὁ δὲ τρίτος ἀπῆλθεν ἡσυχάζειν εἰς τὴν ἔρημον (*Revue de l'orient chrétien* 3 (1908), p. 47; cet apophtegme se trouve aussi dans la *Synagogê* de Paul Evergète, t. I [Athènes, 1957], p. 125). La version de Pélage (II,16, *PL* 73,860 A) traduit deux fois le mot ἀγαπητοί: «quia tres studiosi diligentes se facti sunt monachi»; «diligentes se» (cf. traduction de Nau, *op. cit.*, p. 57, «devinrent amis») est une interprétation erronée fondée sur une traduction littérale (cf. version arménienne, *siréliq*, «aimés», *Varq srboṣ haranṣ* [Venise, 1855], t. I, p. 494); «monachi» correspond à la version syriaque contenue dans le *Paradis* de Enanisho: «Il y avait trois hommes aimant les labeurs, et ils devinrent moines», *iḥīdāyē* (éd. E. A. Wallis Budge, *The Book of Paradise*, vol. II [Londres, 1904] p. 432); cette traduction est exacte, à condition d'entendre le mot «moine» dans son sens prémonastique; le contexte montre bien, en effet, que ἀγαπητοί est un terme générique pour désigner les ascètes, quel que soit leur genre de vie: l'un se consacre à réconcilier les hommes en conflit, un autre à soigner les malades, le troisième se fait ermite, «moine» au sens définitif du mot (la suite de l'histoire tend à prouver, comme il est naturel dans un tel recueil, que c'est ce dernier qui a choisi «la meilleure part»). Ἀγαπητοί est pris ici dans le sens qui, pour nous, est traditionnel, sans aucune nuance péjorative et sans référence à la pratique de la cohabitation: il est évident que l'interprétation «les chéris» serait ici hors de propos.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 38–57; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

DIE DATIERUNG DER REDE „IN SUAM ORDINATIONEM" DES GREGOR VON NYSSA UND DIE VERHANDLUNGEN MIT DEN PNEUMATOMACHEN AUF DEM KONZIL VON KONSTANTINOPEL 381

VON

GERHARD MAY

I. Datierung und Inhalt

Unter den Werken Gregors von Nyssa verdient die Rede *In suam ordinationem*,[1] deren ursprünglicher Titel allerdings verloren sein dürfte,[2] die besondere Beachtung des Historikers. Gregor befaßt sich hier mit aktuellen kirchlichen Ereignissen seiner Gegenwart. Zwar nötigen ihn die Stilgesetze der Rhetorik, allzu konkrete und direkte Aussagen zu vermeiden, so daß er vieles nur verhüllt, in Bildern und Umschreibungen

---

[1] PG 46,544–553. Jetzt kritisch herausgegeben von E. Gebhardt in: W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* IX (Leiden 1967) 331–341. Ich zitiere nach den Seiten und Zeilen dieser Ausgabe.

[2] Der Codex Taurinensis B.I.4 überschreibt die Rede Πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος, die übrigen Handschriften Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν. E. Gebhardt, Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem", *Hermes* 89 (1961, S. 503–507) 506 stellt daraus als ursprünglichen Titel Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος her, den er auch in seine Ausgabe übernimmt. Gegen diese Rekonstruktion erheben sich jedoch mehrere Einwände: 1. Ein Brief *An Euagrios* ist sowohl unter den Schriften Gregors von Nyssa wie Gregors von Nazianz überliefert, syrisch auch als Werk des Gregor Thaumaturgos (vgl. F. Refoulé, La date de la lettre à Evagre [PG 46, 1101–08], *Rech. Sc. Rel.* 49 [1961] 520–548); im Taurinensis dürfte eine Verwechslung vorliegen. 2. Die von Gebhardt vorgeschlagene Übersetzung von χειροτονία im Sinne von „Stimmabgabe", „Votum" ist bei Gregor nirgends nachweisbar und scheint auch sonst in der Spätantike nicht gebräuchlich zu sein. 3. Ein Euagrios, an den Gregor nach Gebhardts Vermutung seine Rede gerichtet hätte, ist als Teilnehmer am Konzil nicht nachweisbar; auch der Text selbst bietet keinen Anhaltspunkt für diese Hypothese; vgl. G. May, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, *Jahrbuch d. österr. byzant. Gesellschaft* 15 (1966, S. 105–132) 117 Anm. 61. – R. Staats teilt mir brieflich die Vermutung mit, daß der Titel ursprünglich Εἰς τὴν Γρηγορίου χειροτονίαν gelautet haben könnte und sich auf Gregor von Nazianz bezogen hätte; ein mißverstehender Abschreiber hätte aus Γρηγορίου ein ἑαυτοῦ gemacht. Gegen diese Konjektur spricht allerdings, daß die Rede keine sichere Bezugnahme auf die Bischofswahl Gregors von Nazianz enthält.

ausspricht,[3] aber soviel geht zunächst ohne weiteres aus dem Inhalt hervor: Gregor spricht auf einer Synode; in dem Augenblick, als Unionsverhandlungen mit den Pneumatomachen endgültig gescheitert sind, fragt er nach den Ursachen diese Mißerfolges und bringt seine und der ganzen Synode Enttäuschung darüber zum Ausdruck. Es lag nahe, aus der Thematik der Rede und der von ihr vorausgesetzten äußeren Situation zu schließen, daß sie auf dem Konzil von Konstantinopel 381 gehalten wurde.[4] Denn nur von diesem Konzil sind uns Einigungsverhandlungen mit einer größeren Gruppe von Pneumatomachen bezeugt, die mit einem Fehlschlag endeten.[5] Dieser zeitliche Ansatz schien sich in letzter Zeit durchgesetzt zu haben. Unlängst hat jedoch Reinhart Staats in dieser Zeitschrift eine Untersuchung veröffentlicht, in der er von der Interpretation eines Einzelabschnittes der Rede ausgehend diese historisch neu einzuordnen versucht und wieder Tillemonts Datierung in das Jahr 394 in Erwägung zieht.[6] Gegen solche Überlegungen will der vorliegende Aufsatz den Nachweis führen, daß 381 als Entstehungsjahr festzuhalten ist. Weiter soll der Versuch unternommen werden, die Rede als historische Quelle auszuwerten und zu zeigen, welche Aufschlüsse sie über das Konzil von Konstantinopel und die Rolle Gregors auf ihm vermittelt.[7]

Gregor eröffnet seine Rede mit der mehrfachen Beteuerung seiner Unfähigkeit zu reden; er fühlt sich zu alt dazu (333,2–4). Mehrere Reden sind bereits gehalten worden (331,4ff.; 332,8f.; 332,10; 332,20f.); die Versammlung tagt in einem prunkvollen Raum (332,13ff.). Mit einem Hinweis auf Exod. 35,30–33 geht Gregor vom Proömium zum Thema

---

[3] Was M.-M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz* (1960) 15f. über die Schwierigkeiten einer exakten historischen Interpretation der rhetorischen Sprache Gregors von Nazianz bemerkt, gilt genauso für Gregor von Nyssa.

[4] Schon Johannes Damaskenos brachte die Rede mit dem Konzil von 381 in Verbindung: *Parallela Rupefucaldina*, PG 96,509B. Tillemont, *Mémoires* IX (Paris 1703) 734 erwog 381 als Entstehungsjahr, doch hielt er wegen Gregors Anspielungen auf sein Alter die späteste Konstantinopeler Synode, an der dieser nachweisbar teilnahm, die des Jahres 394, für wahrscheinlicher; vgl. auch S. 566. Diesen Ansatz übernimmt O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* III (1923²) 205. Die Datierung auf die Synode von 381 vertritt J. Daniélou, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, *Rev. Sc. Rel.* 29 (1955, S. 346–372) 357f., dem sich Gebhardt anschließt.

[5] Sokrates, *H.E.* V 8,2–10; Sozomenos, *H.E.* VII 7,2–5.

[6] R. Staats, Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“, *Vig. Chr.* 21 (1967) 165–179.

[7] Leider hat A. M. Ritter in seiner umfassenden Monographie *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (1965) die Rede nicht herangezogen.

über (332,22 ff.): durch den göttlichen Geist wurde Bezaleel, der Erbauer der Stiftshütte, aus einem ἰδιώτης zum Weisen. Ausgehend von dem Stichwort πνεῦμα ἅγιον führt nun Gregor in direkter Wendung an die Pneumatomachen (333,11: ἀκουέτω τοίνυν ὁ πνευματομάχος) einen theologischen Beweis für die Gottheit des Heiligen Geistes (333,11–334,4). Aber dann stellt Gregor resignierend fest, daß sich die Pneumatomachen nicht gewinnen lassen: Während Petrus mit einer einzigen Rede Tausende gewann, blieben die zahlreichen Reden der Konzilsväter ohne Wirkung (333,4–10). Die von der Zeit des Herrn bis zur Generation der eigenen Väter in der Kirche herrschende Liebe ist in der Gegenwart verloren gegangen (334,12–21). Unter den Gegnern herrscht Einigkeit – Gregor nennt ausdrücklich die Anomöer (335,2) – während sich gleichzeitig die Nicaener voneinander trennen und ihre Schlachtreihe auflösen (334,21–335,10). Gregor beklagt den Verlust der Brüder, die er mit dem verlorenen Sohn vergleicht – welche Freude würde bei ihrer Rückkehr herrschen (335,11–336,8)! In diesem Zusammenhang nennt Gregor das nicaenische Bekenntnis als Basis der Einigung (336,3 f.). Aber darauf stellt er von neuem fest: die Träume von der Einheit sind vergebens. Das Herz der Brüder ist verhärtet und leistet Widerstand. Sie stehen in der Mitte zwischen rechtem Glauben und Häresie. Mit der Wahrheit und der Lüge sind sie gleichermaßen verfeindet (336,8–337,7). Gregor fragt: Warum wurde einst, zur Zeit der Jünger, der Kirche durch den Herrn eine große Schar von Menschen zugeführt, während jetzt die Reden der Lehrer wirkungslos bleiben (337,7–10)? Er gibt zur Antwort: Damals verliehen Wunder und Charismen den Worten der Apostel Glaubwürdigkeit – aber auch heute gibt es Wunder! Gregor verweist auf die Heilungsgabe, die exorzistische Gewalt und die asketischen Leistungen der aus dem fernen Mesopotamien gekommenen Konzilsväter (337,11–338,9). Trotz dieser Geistesgaben sind die Pneumatomachen nicht gewonnen worden (338,9–13). Gregor freut sich zwar über die große Versammlung, vor der er spricht, gleichwohl vermißt er die Fehlenden (338,13–339,6). Statt sich am Frieden der Kirche zu freuen stellen diese Leute – es sind wohl wieder die Pneumatomachen gemeint – theologische Spekulationen über den Unterschied des Sohnes vom Vater an (339,6–10). Solche Überlegungen müssen an der Unendlichkeit des trinitarischen Gottes scheitern (339,10–26). Gregor schließt das Gleichnis von der Quelle an, aus der der durstige Wanderer trinkt, ohne zuvor naturwissenschaftliche Betrachtungen über das Wesen des Wassers und die Entstehung der Quelle anzustellen (340,1–19), und fordert seine Zuhörer auf, ebenso zu handeln un die Gaben

des Geistes gläubig zu empfangen (340,19–341,5). Wenn er um sich blickt, so schlägt Gregor den Verlust des Fehlenden gering an (341,5f.) – er meint offenbar die versammelte Synode im Gegensatz zu den bereits abgereisten Pneumatomachen. „Das Haus ist voll der Güter, die Schatzkammern gefüllt mit dem Golde Arabiens; vielleicht werden in Kürze Gesandte aus Ägypten kommen und ihre Hand zu Gott ausstrecken, und die Königreiche der Erde werden mit uns dem das Siegeslied anstimmen, der alle in sein Reich ruft ..." (341,6ff.).

Die Rede besitzt einen zwar lockeren, aber doch klaren und sinnvollen Gedankengang. Die eleganten, manchmal überraschenden Übergänge von einem Bild und Gedanken zum nächsten sind ein rhetorisches Ausdrucksmittel, das Gregor mit sicherem Können beherrscht und einsetzt.[8] Das Thema bilden die fehlgeschlagenen Unionsgespräche mit den Pneumatomachen; Gregor stellt immer wieder die Frage, warum die kirchliche Einheit nicht erreicht werden konnte. Dabei gewinnt die Rede ihre innere Bewegtheit und Spannung durch die Antithetik von Einheit und Trennung in der Kirche. Der Einigkeit des Urchristentums stellt Gregor die Zwietracht in der Kirche seiner Gegenwart entgegen,[9] der geschlossenen Einheit der Häretiker den Streit unter den Orthodoxen,[10] und die Freude über die zahlreich versammelte Synode steigert nur seine Sehnsucht nach den Ferngebliebenen.[11] Im Lobpreis der Gaben des Heiligen Geistes und in der Doxologie findet die Rede ihren Höhepunkt und Abschluß. Die Pneumatomachen werden von Gregor nicht nur ausdrücklich genannt, er kennzeichnet sie auch deutlich in ihrer charakteristischen Mittelstellung zwischen Nicaenern und Arianern,[12] so daß kein Zweifel darüber bestehen kann, mit wem er sich auseinandersetzt. Schon allein dadurch dürfte die Rede für die Synode von 381 gesichert sein. Abgesehen von dem unverständlichen Titel, den die Handschriften bieten, weist die Rede keine besonderen inhaltlichen Schwierigkeiten auf. Es besteht also kein Anlaß, mit Staats an der Zuverlässigkeit und Vollständigkeit des überlieferten Textes zu zweifeln. Staats hat natürlich gesehen, daß Gregors Polemik gegen die Pneumatomachen der Spätdatierung im Wege steht.

---

[8] Über die rhetorische Kunst Gregors ist immer noch lesenswert Joh. Bauer, *Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik* (Diss. theol. Marburg 1892); vgl. jetzt A. Spira, Rhetorik und Theologie in den Grabreden Gregors von Nyssa, *Studia Patr.* IX (1966) 106–114.

[9] 334,12–20; 337,7–10.

[10] 334,21–335,11.

[11] 338,22–339,6.

[12] 336,10ff.

Denn vom Konzil des Jahres 394 sind uns keine Diskussionen über die Gottheit des Heiligen Geistes bezeugt. Er vermutet deshalb, daß es sich bei dem direkt gegen die Pneumatomachen gerichteten Abschnitt 333,11–334,4 um einen sekundären Einschub handelt, der, wie er meint, in keinerlei Zusammenhang mit dem Kontext steht.[13] Aber es fehlt nicht nur jeder Anhaltspunkt für die Annahme einer derartigen Interpolation; gerade die Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen und ihre Sezession vor der Synode bilden das zentrale Thema der Rede, von dem aus alles, was Gregor sagt, seinen Sinn gewinnt. Der Abschnitt, den Staats als fremden Zusatz ausscheiden will, zeigt am deutlichsten, welche kirchliche Partei Gregor im Blick hat; ohne dieses Textstück wird der Gedankengang der Rede unverständlich.[14] Kein Wunder, daß Staats am Schluß seines Aufsatzes zu der Feststellung gelangt: „Das Dunkel, das über dieser Rede des Nysseners liegt, können wir noch nicht ver-

---

[13] Staats, Asketen S. 175 Anm. 30; vgl. S. 169 Anm. 12. Der Abschnitt steht jedoch keineswegs zusammenhanglos im Text, sondern schließt eng an die vorhergehenden Sätze über Bezaleel an: οὐκ ἄκαιρος τῆς ἱστορίας ἴσως ἡ μνήμη· ὃ γάρ μου τὴν καρδίαν ὑπέδραμε νόημα, βούλομαι καὶ τῷ κοινῷ παραθέσθαι. πνεύματι θείῳ ὁ Βεσελεὴλ σοφὸς ἐξ ἰδιώτου ἐγένετο· οὕτω γὰρ ἡ ἱστορία φησίν. ἀκουέτω τοίνυν ὁ πνευματομάχος· ὁ θεῖον εἰπὼν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὗ ἡ ἐπίβασις οἷόν τι ἴχνος τὴν τῆς σοφίας χάριν τῇ ψυχῇ ἐνσημαίνεται, ἆρα καθυβρίζει τῇ τοῦ θείου προσηγορίᾳ τὴν ἀξίαν τοῦ πνεύματος; (333,7–14; es folgen weitere rhetorische Fragen). Staats vermutet die Nahtstelle hinter οὕτω γὰρ ἡ ἱστορία φησίν. Das aber ist ausgeschlossen, denn die gedankliche Pointe liegt erst in der Frage: „Wer also den Heiligen Geist göttlich nennt ... schmäht der ... die Würde des Geistes?" Der in Gestalt weiterer rhetorischer Fragen anschließende Beweis für die Gottheit des Geistes bildet eine sachliche und formale Einheit mit dem Vorhergehenden und muß deshalb ebenfalls ursprünglicher Bestandteil des Textes sein. Erst danach findet sich eine Zäsur, als Gregor in die Klage ausbricht: ἀλλὰ τίς μοι δώσει τὴν δύναμιν τοῦ λόγου ἐκείνου, οὗ τὸ τέλος σωτηρία τῶν ἀκουόντων ἦν; (334,4f.). Aber dieser effektvolle jähe Wechsel von der logischen Beweisführung zum wohlstilisierten klagenden Ausruf ist natürlich beabsichtigt und kann nicht als philologisches Argument für eine vermeintliche Interpolation herangezogen werden.

[14] Der die Pneumatomachen direkt anredende Abschnitt steht am Anfang des Hauptstückes der Rede, das die zerrissene Einheit der rechtgläubigen Kirche zum Gegenstand hat, und weist so den anschließenden Erörterungen ihre Richtung. Alle darauf folgenden Klagen Gregors über die abgefallenen Brüder, die sich dem nicaenischen Bekenntnis nicht anschließen und trotzdem keine Häretiker sein wollen, können nach jenen Sätzen nur noch auf die Pneumatomachen bezogen werden, zumal die Charakterisierung der oppositionellen Gruppe genau auf diese und ihre Haltung auf dem Konzil von 381 zutrifft: Sie haben bisher als Brüder gegolten (335,11–13; 336,9–13); sie stehen kirchlich und theologisch zwischen Nicaenern und Arianern (336,13–337,7); die Bemühungen der Konzilsväter, sie in Verhandlungen für die nicaenische Seite zu gewinnen, sind fruchtlos geblieben (334,8–10; 337,8–10; 338, 10–13). Scheidet man den von Staats in seiner Echtheit bezweifelten Textabschnitt aus, so hängen alle diese weiteren Ausführungen Gregors in der Luft.

treiben. Die Fragen nach Titel, inhaltlicher und chronologischer Einordnung harren einer wirklich überzeugenden Antwort.“[15]

Den Ausgangspunkt der Untersuchung von Staats bildet die Interpretation der Stelle 337,7ff., wo Gregor die auf der Synode anwesenden Mesopotamier wegen ihrer an das Urchristentum erinnernden Geisterfülltheit rühmt, die sich in ihrem asketischen Leben, in Krankenheilung und Herrschaft über die Dämonen äußert, während sie nicht gelernt haben, mit Worten zu streiten. Staats meint, die so charakterisierten Mesopotamier seien Messalianer. Eine so positive Äußerung Gregors über Angehörige dieser enthusiastisch-asketischen Bewegung wäre eine willkommene neue Bestätigung dafür, daß Gregor Verbindungen zu dem Kreise um den großen Messalianertheologen Symeon von Mesopotamien unterhielt, wovon wir bisher nur durch seine Schrift *De instituto christiano* wußten.[16] Diese Beziehungen lassen sich allerdings erst für Gregors späte Jahre nachweisen, und dies ist wohl das Hauptmotiv für Staats, die Rede *In suam ordinationem*, in der Gregor seine Hochschätzung der Messalianer zum Ausdruck zu bringen scheint, möglichst spät, also auf der Synode von 394 anzusetzen.

Ist aber die These, daß Gregor in seiner Rede Messalianer schildert, haltbar? Staats hält die Mesopotamier für „unstudierte Laien“, weil Gregor ihre Unerfahrenheit in theologischen Debatten hervorhebt – das würde gut zum Charakter des Messalianismus als einer Laienbewegung passen.[17] Aber wie kommen orientalische Mönche auf das Konzil in der Hauptstadt?[18] Viel eher sind die Mesopotamier Bischöfe, wie die meisten übrigen Teilnehmer am Konzil. Gerne würde man aus der Bezeichnung ὁμόδουλοι, die Gregor für sie gebraucht, auf ihren bischöflichen Rang schließen, das aber bleibt ganz unsicher.[19] Die erhaltenen Teilnehmerlisten geben uns jedoch die Möglichkeit nachzuprüfen, auf welcher der beiden Konstantinopeler Synoden mesopotamische Bischöfe zugegen waren.

---

[15] Staats, Asketen S. 179.

[16] Gregor hat in diesem Werk den „Großen Brief“ Symeons von Mesopotamien, des bedeutendsten messalianischen Theologen, umgearbeitet und im kirchlichen Sinne korrigiert: Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer* (1968); dort die weitere Literatur zu der umstrittenen literarischen Frage.

[17] Staats, Asketen S. 168.

[18] G. Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen* (1897) 427, folgert aus der Erwähnung der Mesopotamier, die er ebenfalls für Mönche hält, daß die Rede auf einer Synode in Kleinasien oder Antiochien gehalten worden sei.

[19] Das Wort ist in der patristischen Literatur selten und bezeichnet, soweit ich sehe, nirgends die hierarchische Stellung.

Die durch die *Sammlung der 14 Titel* leider nur fragmentarisch erhaltene Bischofsliste des Konzils von 394 führt von 37 (38?) Teilnehmern 20 namentlich an, keiner von ihnen kommt aus Mesopotamien.[20] Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß sich unter den 17 oder 18 ungenannten Bischöfen Mesopotamier befanden, aber darüber sind nur Mutmaßungen möglich, die nichts beweisen. Hingegen nennen die Listen der Synode von 381 sechs Bischöfe, die als Mesopotamier gelten konnten: Aus der Provinz Osrhoëne Eulogios von Edessa, Bitos von Karrhae, Abramios von Batnae; aus der Provinz Mesopotamia Maras von Amida, Batones von Konstantine und Iobinos von Emmarria.[21] Es liegt nahe, in diesen Bischöfen, oder wenigstens in einigen von ihnen, die von Gregor so ehrenvoll erwähnten Mesopotamier zu vermuten.

Auch die weitere Beweisführung von Staats für das angebliche Messalianertum der Mesopotamier ist durchaus nicht zwingend: Wenn Gregor betont vom Geist und seinen Gaben redet, muß er keineswegs die spezifischen Geisterfahrungen der Messalianer im Blick haben: wir haben gesehen, daß ihm die Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen dieses Stichwort liefert. Exorzismus und Krankenheilung wurden zwar von den Messalianern für sich in Anspruch genommen; das von Gregor behauptete Vorkommen dieser Gaben bei den Mesopotamiern genügt aber noch nicht, diese eindeutig als Messalianer zu kennzeichnen. Und wenn Gregor ihr Schweigen und ihre mangelnde Fähigkeit zum Disputieren lobt, so fällt es schwer, darin die nach messalianischer Anschauung der Einwohnung des Geistes vorangehende ἡσυχία der Seele zu finden, wie Staats will.[22] Vielmehr deutet Gregor an dieser Stelle das offenkundige Unverständnis der Mesopotamier für die theologischen Diskussionen auf der Synode liebenswürdig als christliche Tugend. Auch der Nachweis, daß Gregors Gleichnis von der Quelle, aus der man trinkt ohne zuvor physikalische Betrachtungen anzustellen, bei Symeon von Mesopotamien enge sprachliche und sachliche Parallelen besitzt,[23] genügt nicht als

[20] Der Text ist bequem zugänglich bei E. Honigmann, Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagma des XIV titres", in: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien* (Brüssel 1961) 12f.

[21] C. H. Turner, *Eccles. occid. monum. iuris antiquiss.* II,3 (Oxford 1939) 442–445; die Varianten der Überlieferung können hier unberücksichtigt bleiben. – Das hohe Ansehen des Eulogios spiegelt sich in dem legendenhaften Bericht bei Theodoret, *H.E.*IV 18 wider. An Abramios von Batnae existiert ein achtungsvoller Brief des Basilios (*Ep.* 132). Spielen Gregors Worte πολῖται τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐκ Μεσοποταμίας ὁρμώμενοι (337,18f.) auf diesen Namen an?

[22] Staats, Asketen S. 169f.

[23] Staats, Asketen S. 170–173.

Beweis, daß Gregor hier von messalianischen Gedanken abhängt. Das Bild ist nicht so originell, daß Gregor es nicht selbständig geprägt haben könnte. Sichere Merkmale, die die Mesopotamier eindeutig als Messalianer kennzeichnen, fehlen also. Man wird in ihnen am ehesten Bischöfe aus dem Asketenstande zu sehen haben, wie wir ihnen seit dem vierten Jahrhundert so oft begegnen. Vielleicht darf man aber aus der Betonung ihrer Geistbegabung und asketischen Vollkommenheit schließen, daß sie eine der messalianischen verwandte Frömmigkeit vertreten, was angesichts ihrer Herkunft aus der Heimat des Messalianismus nicht überraschen würde.

Gegen Ende seiner Rede erwähnt Gregor das vielleicht bald zu erwartende Eintreffen von Gesandten aus Ägypten.[24] Diese Stelle ist für die Datierung wichtig.[25] Denn die Vertreter Ägyptens und des Abendlandes wurden, wohl aus taktischen Gründen, zur Synode von 381 verspätet eingeladen und trafen erst zu einem Zeitpunkt als das Konzil längst tagte in Konstantinopel ein.[26] Spielt Gregor tatsächlich auf dieses Ereignis an, so ist nicht nur erneut bestätigt, daß die Rede von der Synode des Jahres 381 stammt, sondern es steht auch fest, daß sie in dem kurzen Zeitraum zwischen dem Abbruch der Verhandlungen mit den Pneumatomachen und der Ankunft der Ägypter gehalten wurde.[27] Staats zweifelt freilich an der Beweiskraft der Stelle, da Gregor hier fast wörtlich Psalm 67,32f. (LXX) zitiert; es verbiete sich deshalb, in den „Gesandten aus Ägypten" ohne weiteres die auf dem Konzil erwartete ägyptische Delegation zu sehen.[28] Dieser Einwand überzeugt jedoch nicht. Gregor führt das Psalmzitat nicht als solches ein, so konnte der Hörer seine Worte nur in dem Sinn verstehen, daß er wirklich das Kommen einer ägyptischen Konzilsdelegation ankündigte. Andernfalls hätte Gregor seine Rede mit einer beziehungslosen biblischen Reminiszenz geschlossen, was unvorstellbar ist. Der Reiz solchen biblischen Zitierens liegt ja gerade in der aktuellen Anspielung.[29] Die leichte Umgestaltung des Psalmtextes durch Gregor kann als Aktualisierung und Anpassung an die Situation der Rede verstanden werden – sofern Gregor nicht bloß ungenau zitiert, womit natürlich ebenfalls zu rechnen ist. Während nämlich der Psalm

[24] 341,7f.
[25] Vgl. Daniélou, Chronologie des sermons S. 357f.; Gebhardt S. 505.
[26] Ritter S. 97ff.
[27] Nach Ritter S. 97 waren es nur wenige Tage.
[28] Staats, Asketen S. 174.
[29] Vgl. *In Meletium* S. 445,18–20 Spira: hier wird Meletios von Antiochien durch Wendungen aus Hiob 1,3 und 1,1 charakterisiert; dazu Spira, Rhetorik S. 110f.

neben den ägyptischen Gesandten Äthiopien nennt, erwähnt Gregor nur die Ägypter und läßt Äthiopien weg, das mit der Synode nichts zu tun hatte. In dem Psalmvers heißt es einfach: „Ihr Reiche der Erde, singet Gott"; Gregor erweitert: „Die Reiche der Erde werden mit uns dem das Siegeslied singen, der alle in sein Reich ruft."[30] Er spielt hier doch wohl auf den unter den Kaisern Gratian und Theodosius endlich erreichten Sieg des nicaenischen Bekenntnisses an. Mit dem wenige Zeilen vorher genannten „Gold Arabiens", von dem die Schatzkammern voll sind (Ps. 71,15 LXX),[31] dürften dann die an der Synode teilnehmenden arabischen Bischöfe gemeint sein,[32] und es ergibt sich ein guter Sinn für die Schlußpartie der Rede: Gregor nennt Araber und Ägypter als Beispiel für die weltweite Einheit der auf der Synode vertretenen rechtgläubigen Kirche, der gegenüber das Fehlen der Pneumatomachen nicht ins Gewicht fällt.

Das letzte Argument, das sich für die Spätdatierung noch ins Feld führen läßt, bleibt Gregors drastische Schilderung seines Alters im Proömium. Wenn er hier vom Nachlassen seiner Kräfte, vom Zittern und Hinken seiner Rede spricht,[33] so geht das erheblich weiter als die schon im Jahre 383 fallende Erwähnung seines grauen Haares[34] und scheint eine möglichst späte Ansetzung der Rede zu verlangen.[35] Aber solche Anspielungen auf sein Alter sind bei Gregor ziemlich häufig,[36] sie tragen einen ausgesprochen rhetorischen Charakter [37] und dürfen nur mit Vorsicht und höchstens als ergänzender Beweis zur Datierung der

---

[30] Ps. 67,32f.: ἥξουσιν πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου, Αἰθιοπία προφθάσει χεῖρα αὐτῆς τῷ θεῷ. αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς, ᾄσατε τῷ θεῷ, ψάλατε τῷ κυρίῳ. *Ord.* S. 341,7-11: ἥξουσι δὲ τάχα μετ' ὀλίγον καὶ πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου καὶ προφθάσουσι χεῖρα αὐτῶν τῷ θεῷ καὶ αἱ βασιλεῖαι τῆς γῆς μεθ' ἡμῶν τὸν ἐπινίκιον ᾄσουσιν ὕμνον τῷ πάντας εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν καλοῦντι.

[31] 341,7.

[32] So Daniélou, *Rech. Sc. Rel.* 55 (1967) 110.

[33] 332,2–4.

[34] *Refutatio conf. Eunom.* 208 (S. 401,3 Jaeger²); vgl. Daniélou, Chronologie des sermons S. 357.

[35] Staats, Asketen S. 178 Anm. 39.

[36] Vgl. *Ad Ablabium* S. 37,3–5 Müller; *De vita Moysis* S. 3,13f. Musurillo; *De professione christ.* S. 130,10f. Jaeger; *Ep.* 8,3 (S. 38,7–9 Pasquali²); 11,4.7.8 (S. 42); 18,6 (S. 60,8f.); 27,3 (S. 85,6); *De infantibus praematurе abreptis*, PG 46,161AB. 164D.

[37] Gebhardt S. 504 kennzeichnet den Eingang von *In suam ordinationem* als „proömiale Bescheidenheitsformel in Gestalt der Versicherung der eigenen rhetorischen Mängel".

betreffenden Schriften herangezogen werden.[38] Schließlich ist es für antikes Lebensgefühl nicht ungewöhnlich, wenn Gregor im Jahre 381, als kaum Fünfzigjähriger, von seinem Alter und seiner greisenhaften Gebrechlichkeit spricht.[39]

Der Gegenstand von *In suam ordinationem*, das Scheitern der Einigungsverhandlungen mit den Pneumatomachen, macht es notwendig, die Entstehung der Rede im Jahre 381 anzunehmen. Die Erwähnung der Mesopotamier und der Gesandten aus Ägypten zusammen mit verschiedenen anderen Einzelzügen bestätigt diesen zeitlichen Ansatz, während durchschlagende Beweise für die Spätdatierung gänzlich fehlen.[40] Wir dürfen also die Rede als gesicherte Quelle für die Synode des Jahres 381 in Anspruch nehmen.[41]

II. Die Verhandlungen mit den Pneumatomachen

Der Versuch, die Pneumatomachen durch Verhandlungen für die Reichskirche zu gewinnen, scheint im Gegensatz zu den übrigen Zielsetzungen der Synode von Konstantinopel zu stehen und fügt sich nur schwer in das Bild der kirchlichen Lage im Orient, wie es sich seit der Übernahme der Regierung durch Theodosius gestaltet hatte. Die nicaenische Partei, die, zunächst unter der überlegenen Führung des Meletios von Antiochien, die Synode beherrschte, war nach langen Jahren der Unterdrückung und Verfolgung endlich an die Macht gekommen; die Nicaener hatten gerade in diesem Augenblick weder Anlaß noch Neigung, mit mehr oder weniger häretischen Gruppen theologische Kompromisse zu schließen. Erst 379 hatte die große Antiochener Synode die pneumatomachische Lehre ausdrücklich verurteilt, und Rom war ihr noch zu

[38] So auch Daniélou, Le traité „Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nysse, *Vig. Chr.* 20 (1966, S. 159–182) 182.

[39] Über Gregor von Nazianz vgl. B. Wyß, Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des vierten Jahrhunderts, *Mus. Helv.* 6 (1949, S. 177–210) 177: „Mit wenig mehr als fünfzig Jahren fühlt er sich alt"; vgl. *De vita sua* 1767. 1942; *In suos versus* 54–57. – Gregor von Nyssa ist einige Jahre nach 329, dem Geburtsjahr des Basilios, geboren. Über seine älteren Geschwister vgl. J. E. Pfister, A Biographical Note: The Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa, *Vig. Chr.* 18 (1964) 108–113.

[40] Es ist noch zu fragen, wer der 331,13 im Bilde eines Gastmahls genannte καλός τε καὶ πλούσιος ἑστιάτωρ ist, den Gregor um seine Fürbitte ersucht: Wahrscheinlich handelt es sich um den Vorsitzenden des Konzils, in dieser Phase noch Gregor von Nazianz oder ein Vertreter während seiner Erkrankung (vgl. Ritter S. 255).

[41] Die weiteren Kombinationen von Staats (Asketen S. 176ff.), so scharfsinnig sie sind, vermögen die Spätdatierung nicht zu beweisen, sondern haben diese zur Voraussetzung und können deshalb hier übergangen werden.

Lebzeiten des Basilios auf dessen Betreiben in der Verurteilung vorangegangen.[42] Zu einer Revision dieser Entscheidung lag kein Grund vor. Aber auch die streng nicaenisch orientierte Kirchenpolitik des Theodosius schien wenig Spielraum für Zugeständnisse an die Pneumatomachen zu lassen. A. M. Ritter hat deshalb in seiner Darstellung der Verhandlungen mit Recht betont, daß deren Zustandekommen unbegreiflich erscheint und der Historiker vor einem Rätsel steht.[43] Als wichtige Quelle für diese Verhandlungen tritt nun die Rede *In suam ordinationem* ein. Sie zeigt uns, wie Gregor die kirchlichen Parteien und ihr Verhältnis zueinander sah, und kann gewiß für die Ansichten eines weiten Kreises der Konzilsteilnehmer als repräsentativ gelten. Zusammen mit anderen Nachrichten erlaubt uns Gregors Rede mit einiger Deutlichkeit zu rekonstruieren, wie es zu dem Unionsversuch mit den Pneumatomachen kam.

Ritter hat sicher recht, wenn er für die Einladung der Pneumatomachen zur Synode die Initiative des Kaisers verantwortlich macht.[44] Es ist allerdings wenig wahrscheinlich, daß dieser den Plan zu dem Unionsgespräch erst im Verlaufe der Synode gefaßt hätte, ohne sich darüber mit den maßgebenden Theologen zu verständigen. Die schonende Behandlung der Pneumatomachen durch Theodosius auch noch in den folgenden Jahren zeigt vielmehr, daß es sich hier um eine konsequente Politik mit dem Ziel handelt, die Pneumatomachen für die Reichskirche zu gewinnen.[45] Obwohl die bischöflichen Teilnehmer an der Synode kaum an einem Ausgleich mit den Pneumatomachen interessiert waren, brauchte der Kaiser von ihnen keinen nennenswerten Widerstand gegen seinen Plan zu befürchten. Meletios, der freilich noch vor Beginn der Verhandlungen starb,[46] hatte als erfahrener Taktiker schon mehrfach sein Geschick im Paktieren mit rivalisierenden kirchlichen Gruppen bewiesen;[47] sofern ihm keine größeren theologischen Zugeständnisse zugemutet wurden, stand er den geplanten Verhandlungen sicher nicht mit grundsätzlicher Ablehnung gegenüber. Auch Theodosius dachte als überzeugter nicaenischer Christ seinerseits gewiß nicht daran, von den Bischöfen ein weitgehendes theologisches Entgegenkommen zu verlangen. Es ist also weitaus wahrscheinlicher, daß die Einladung der Pneumato-

[42] P. Meinhold, Art. Pneumatomachoi, *PW* XXI,1 (1951, Sp. 1066–1101) Sp. 1085f.
[43] Ritter S. 68f. Anm. 5; 78.
[44] Ritter S. 79ff.
[45] Meinhold Sp. 1087.
[46] Ritter S. 79 Anm. 1.
[47] Ed. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, in: *Ges. Schr.* IV (1960, S. 1–110) 90–92, bes. S. 92 Anm. 2; May S. 113.

machen von Anfang an zum Programm des Kaisers für das Konzil gehört hat und auch mit Meletios besprochen war, als daß sie einem erst während der Synode gefaßten, spontanen Entschluß des Kaisers entsprungen wäre, für den sich in diesem Augenblick kein Motiv finden läßt.[48]

Gegen die Verhandlungen erhob sich allerdings auch Widerstand: Gregor von Nazianz und eine kleine Gruppe Gleichgesinnter protestierten heftig dagegen; in seinem großen autobiographischen Gedicht wirft Gregor der Majorität der Konzilsväter ihr gesinnungsloses Nachgeben gegenüber dem kaiserlichen Willen vor.[49] Aber Gregor von Nazianz vertrat in der Frage der Gottheit des Heiligen Geistes eine besonders radikale Haltung, er nahm bekanntlich auch an der von Basilios in diesem Punkte geübten theologischen Zurückhaltung Anstoß und glaubte dessen „Ökonomie" eigens verteidigen zu müssen. Jedoch die Mehrzahl der Synodalen hat die Gespräche mit den Pneumatomachen gewiß gebilligt und war keineswegs der Meinung, daß damit ein Verrat am nicaenischen Bekenntnis begangen würde. Gregor von Nyssa läßt in seiner Rede keinerlei Vorbehalte gegenüber dem Unionsplan erkennen, mit dem er sich völlig identifiziert. Wir besitzen also ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß sich die Bischöfe nicht bloß widerwillig einem vom Kaiser ausgeübten Druck beugten.[50]

Bestanden aber bei einer einigermaßen realistischen Beurteilung der Lage irgendwelche Aussichten, eine Verständigung mit den Pneumatomachen zu erreichen? Für die pneumatomachenfreundliche Politik des Kaisers dürften zwei Gesichtspunkte bestimmend gewesen sein, die in Ritters Darstellung m.E. zu kurz kommen:

1. Die Pneumatomachen sind bekanntlich aus der Partei der Homöusianer hervorgegangen.[51] Als selbständige kirchliche Fraktion treten sie für uns erst 376 in Erscheinung, als sich auf der Synode von Kyzikos die homöusianischen Parteigänger des Eustathios von Sebaste sammeln.[52]

---

[48] Gegen Ritter S. 81f. 85.

[49] *De vita sua* 1703ff.; bes. 1703–1718. 1750–1765; vgl. Ritter S. 84f. 253ff.

[50] Gregor von Nyssa stand also in der Pneumatomachenfrage im Gegensatz zu Gregor von Nazianz und wahrscheinlich auch Amphilochios von Ikonium: dieser hatte bereits 376 im Synodalbrief von Ikonium die Pneumatomachen verurteilt (vgl. PG 39,97BC); als einer der Unterzeichner des Testamentes Gregors von Nazianz gehörte er vermutlich zu der kleinen Gruppe der Oppositionellen; vgl. Ritter S. 84 Anm. 3.

[51] Neben der neuesten Darstellung ihrer Geschichte von Ritter S. 69ff. vgl. F. Loofs, Die Christologie der Macedonianer, in: *Geschichtl. Studien für A. Hauck* (1916) 64–76; Meinhold.

[52] Basil. *Ep.* 244,5.9 (PG 32,920A; 924B).

Zehn Jahre vorher hatte eine Delegation homöusianischer Bischöfe, der auch Eustathios angehörte, in Rom ein schriftliches Bekenntnis zum Nicaenum vorgelegt und so die kirchliche Anerkennung durch Papst Liberius erreicht.[53] Diese Union besteht, und es wird nunmehr für die kirchliche Taktik der Pneumatomachen entscheidend wichtig, daß sie sich vom Nicaenum nicht zu distanzieren brauchten, das ja keine Aussage über den Geist machte.[54] Während sich die Pneumatomachen ohne weiteres auf das Bekenntnis von Nicaea berufen konnten, gerieten die für die Gottheit des Geistes eintretenden Homousianer in Schwierigkeiten, wenn sie den Gegnern die Bekenntniswidrigkeit ihrer Lehre vorwerfen wollten. Ganz deutlich zeigt sich diese Verlegenheit bei Basilios, der in seinem Buch *De Spiritu Sancto* nie auf das Bekenntnis von Nicaea Bezug nimmt – Eustathios hätte sich darauf mit gleichem Recht berufen können.[55] Trotz der angeblichen Ablehnung des Nicaenums in Kyzikos, von der wir nur durch Basilios wissen, haben die Pneumatomachen nicht aufgehört, sich auf das nicaenische Bekenntnis und ihre Gemeinschaft mit Rom zu berufen; wie weit das Taktik war und wie weit Überzeugung, läßt sich nicht mehr entscheiden. In Konstantinopel und an vielen anderen Orten standen Homousianer, Homöusianer und Pneumatomachen – die beiden letzten Gruppen lassen sich nicht von einander trennen – weiterhin in enger Verbindung.[56] Noch in der ersten Hälfte oder Mitte des Jahres 380 nennt Gregor von Nazianz Pneumatomachen, die über den Sohn korrekt denken.[57] Auch diejenigen Pneumatomachen, gegen die sich Gregor von Nyssa in seiner sicher nach 375 entstandenen Schrift *Ad Eustathium* wendet, vertreten die Homousie des Sohnes.[58] Und Eustathios von Sebaste beruft sich noch 377 (?) auf die Anerkennung durch Rom.[59]

---

[53] Sokr. IV 12,1–38; Soz. VI 10,3–12,1.

[54] Vgl. die bekannte pneumatomachische Äußerung bei Epiphan. *Panar.* 74,14,4: τὴν μὲν πίστιν τὴν ἐκτεθεῖσαν κατὰ Νίκαιαν καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦμεν· δεῖξον δέ μοι ἀπ' αὐτῆς ὅτι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τῇ θεότητι συναριθμεῖται.

[55] Diese wichtige Beobachtung bei H. Chadwick, *Z.K.G.* 69 (1958) 337: „For the particular purpose of his (sc. des Basilios) argument in the Treatise the third article of the Nicaenum was a liability, not an asset. It was therefore safer to say nothing at all about a document which Eustathius of Sebaste could (and did) accept."

[56] Sokr. V 4,1; Sozomenos nennt besonders Konstantinopel: VII 2,2; Greg. Naz. *Or.* 41,8 (PG 36, 440B–441A).

[57] *Or.* 31,13 (PG 36,148BC). Zur Datierung vgl. P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze* (Lyon-Paris 1943) 181–183; J. M. Szymusiak, Pour une chronologie des discours de S. Grégoire de Nazianze, *Vig. Chr.* 20 (1966, S. 183–189) 185ff.

[58] *Ad Eustathium* S. 7,8–15 Müller. Zur Datierung vgl. Daniélou, La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse, *Studia Patr.* VII (1966, S. 159–169) 162.

[59] Basil. *Ep.* 263,2 (PG 32,980AB).

Ein Verschärfung des Gegensatzes zu den Homousianern brachte die Synode im karischen Antiochien (378/79), auf der ein letzter Versuch unternommen wurde, aus den Anhängern der fast schon aufgelösten homöusianischen Partei eine neue antinicaenische Front zu bilden. Der Erfolg war freilich gering; die meisten der ehemaligen Homöusianer schlossen sich jetzt endgültig den Nicaenern an, mit denen sie längst Gemeinschaft hielten, während die radikalen Pneumatomachen sich als eigene kirchliche Gemeinschaft organisierten und jetzt wohl auch in der Christologie deutlicher vom Nicaenum abrückten.[60] Die späteren Makedonianer haben jedenfalls die Homousie des Sohnes abgelehnt,[61] und auch Gregor von Nyssa scheint in seiner Rede auf deren Bezweiflung durch die Pneumatomachen hinzuweisen.[62]

Bedenkt man, daß die Pneumatomachen trotz ihrer Bekämpfung durch Basilios und seine Freunde noch jahrelang am nicaenischen Bekenntnis festgehalten hatten – ein Teil von ihnen stand wohl auch 381 noch zu ihm – und berücksichtigt man die engen Beziehungen, die zwischen Pneumatomachen, Homöusianern und Homousianern bis vor wenigen Jahren bestanden hatten, so wird begreiflich, wieso Theodosius und seine Konzilstheologen hoffen konnten, die Pneumatomachen würden sich ganz auf die orthodoxe Seite herüberziehen lassen. Es ist bezeichnend, daß man sie in Konstantinopel an ihre Einigung mit Papst Liberius erinnert hat, auf die sie sich selbst noch vor kurzem berufen hatten.[63] Vielleicht hat die römische Union des Jahres 366 überhaupt erst die Rechtsgrundlage für die Berufung der Pneumatomachen zum Konzil abgegeben.

Gregor von Nyssa nennt in seiner Rede die Pneumatomachen Brüder[64] und schildert den Konflikt mit ihnen ganz als eine Auseinandersetzung im eigenen Lager, dessen innere Zerrissenheit zur Geschlossenheit der

---

[60] Sokr. V 4,3f; Soz. VII 2,3f. Die Berichte der beiden Kirchenhistoriker sind nicht ganz durchsichtig: nach Sokrates hätten die radikalen Homöusianer das Homousios verworfen und die Gemeinschaft mit den Nicaenern abgelehnt; Sozomenos fügt ausdrücklich hinzu, sie hätten sich gegen die Homousie des Sohnes erklärt. Das Problem des Geistes, das im Mittelpunkt der Diskussion gestanden sein muß, wird an dieser Stelle ebensowenig erwähnt wie in den Berichten über das Konzil von Konstantinopel (o. Anm. 5); vgl. Ritter S. 83f.

[61] Loofs, *Christologie* S. 65ff.

[62] 339,8ff.

[63] Sokr. V 8,7f.; Soz. VII 7,4. – Gregor hält den Pneumatomachen vor: τοὺς κοινοὺς πατέρας προβάλλονται ... τῆς κοινῆς εὐγενείας ἀντιποιοῦνται (336,10–12). Zielt das auf ihren Anspruch, rechtgläubig zu sein?

[64] 335,11; 336,9.

Arianer in einem betrüblichen Gegensatz stünde.[65] Dabei mag rhetorische Übertreibung mitspielen: Gregor will durch die Betonung der früheren Nähe herausstreichen, wie unbegreiflich der gegenwärtige Bruch sei; aber als eigentlich häretische Gruppe scheinen die Konzilsväter im Augenblick der Verhandlungen die Pneumatomachen noch nicht betrachtet zu haben.[66]

2. Die Pneumatomachen waren entschiedene Antiarianer. Homöusianische Bischöfe waren unter Valens genauso in die Verbannung geschickt worden wie Nicaener. Eleusios von Kyzikos, seit dem Konzil von Konstantinopel das Haupt der Pneumatomachen,[67] liefert dafür das beste Beispiel: Schon die arianische Synode von Konstantinopel 360 hatte ihn, wie auch Eustathios von Sebaste, abgesetzt.[68] Nach der Synode von Lampsakos (364) stimmte er ein einziges Mal unter kaiserlichem Druck einer arianischen Formel zu, widerrief aber sofort wieder und wurde schließlich auf Befehl des Kaisers aus Kyzikos vertrieben.[69] Seine Haltung gegenüber dem Arianismus läßt verständlich werden, warum gerade Eleusios zu den Unionsverhandlungen gerufen wurde, obwohl er, wie es scheint, nie zu derjenigen homöusianischen Gruppe gehört hatte, die sich dem Nicaenum anschloß.[70] Gregor von Nyssa beklagt die Auflösung der eigenen Kampfreihe (335,5) und hebt gleichzeitig die arianerfeindliche Haltung der Pneumatomachen hervor: diese lehnen es ebenso ab, mit den Orthodoxen wie mit den Häretikern zusammenzugehen, und stehen zwischen den Fronten.[71] Dem Kaiser konnte also die Kluft zwischen Pneumatomachen und Nicaenern, die in der Ablehnung der arianischen Lehre übereinstimmten, durchaus überwindbar erscheinen. Beinahe die ganze ehemalige homöusianische Partei hatte den Weg in das orthodoxe Lager gefunden, so daß die frühere starke Mittelpartei auf ihren linken Flügel, die (freilich immer noch zahlreiche) Gruppe der Pneumatomachen zusammengeschmolzen war; war es nicht zu erwarten, daß auch diese

---

[65] 334,21–335,5.

[66] Verglichen mit den bitteren Worten des Basilios über die Mittelpartie (Eustathios und seine Anhänger) *Ep.* 212,2 (PG 32, 781B) klingt Gregors Schilderung der Pneumatomachen beinahe freundlich: 336,9–337,7.

[67] Vgl. Loofs, *Christologie* S. 74.

[68] Sokr. II 42,4; Soz. IV 24,3.10.

[69] Sokr.IV 6; Soz. VI 8,5–8. Der Eunomianer Philostorgios zählt bezeichnenderweise Eleusios zu den Verfechtern des Homousios: *H.E.* VIII 17 (S. 115 Bidez). Die Einladung gerade des Eleusios nach Konstantinopel ist also nicht so unbegreiflich, wie Ritter S. 81 meint.

[70] Loofs, *Christologie* S. 74.

[71] 336,13–337,7.

sich den Orthodoxen anschließen und es so zur Bildung einer einheitlichen antiarianischen Front kommen würde?

Berücksichtigt man die kirchlichen Kräfteverhältnisse und die geistig-theologische Herkunft der Pneumatomachen, so erscheint die Hoffnung des Kaisers auf eine Einigung nicht unbegründet, und der Unionsplan verliert viel von der Rätselhaftigkeit und Unbegreiflichkeit, die ihm auf den ersten Blick anzuhaften schien. Trotzdem besaßen die Verhandlungen keine Aussichten auf Erfolg, sie waren verurteilt, an dem unüberbrückbaren dogmatischen Gegensatz zu scheitern. Die Klagen Gregors von Nyssa über die Unversöhnlichkeit der Pneumatomachen und ihren Widerstand gegen die Wahrheit verraten deutlich, daß die Orthodoxen verlangten, die Pneumatomachen müßten das gesamte nicaenische Dogma einschließlich der Gottheit des Heiligen Geistes annehmen. Zu dieser völligen Preisgabe der eigenen Position waren Eleusios von Kyzikos und seine Begleiter nicht bereit.

III. Gregor und das Bekenntnis von Konstantinopel

Die Rede *In suam ordinationem* gibt schließlich zusätzliche Aufschlüsse über die lange Zeit umstrittene Frage nach der Herkunft des sogenannten nicaeno-konstantinopolitanischen Symbols (C). Die traditionelle Herleitung des Bekenntnisses von der Synode des Jahres 381 kann heute als gesichert gelten. Allerdings war es nicht die abschließende, offizielle Glaubensformel des Konzils, sondern wurde, wie Ritter gezeigt hat, in den Verhandlungen mit den Pneumatomachen als Einigungsformel vorgeschlagen.[72] Diese These dürfte in Gregors Rede eine Bestätigung finden. Und zwar nennt Gregor als Bedingung der Konkordie das Bekenntnis der 318 Väter: bei der Rückkehr des verlorenen Sohnes (sc. der Pneumatomachen) würde „das erste Gewand des Glaubens" gebracht werden, „das die 318 Seelen in schöner Arbeit für die Kirche gewebt haben."[73] Dieser Hinweis auf das Bekenntnis der 318 Väter von Nicaea scheint sich zunächst auf das ursprüngliche Nicaenum zu beziehen; aber einem verbreiteten Sprachgebrauch folgend konnte Gregor so auch ein bloß dem Inhalt, nicht dem Wortlaut nach mit diesem überein-

[72] Ritter S. 182–208.

[73] 336,3f.: ἐκεῖ ἡ στολὴ τῆς πίστεως ἡ πρώτη, ἣν αἱ τριακόσιαι ὀκτὼ καὶ δέκα ψυχαὶ καλῶς ἐριθεύουσαι τῇ ἐκκλησίᾳ ἐξύφηναν (vgl. Lk. 15,22). Im Unterschied zu Basilios und Gregor von Nazianz erwähnt Gregor von Nyssa das nicaenische Symbol fast nie; offenbar kam es ihm hier auf die ausdrückliche Erwähnung der Formel an.

stimmendes Symbol, wie C es darstellte, bezeichnen.[74] C ist immer in diesem Sinne verstanden worden. In der Diskussion mit den Pneumatomachen war es jedenfalls unumgänglich notwendig, das ursprüngliche Nicaenum, auf das auch jene sich berufen konnten, durch eine pneumatologische Formel zu ergänzen.[75] Gregors Hinweis auf das Nicaenum in diesem Zusammenhang ginge deshalb am Ziel vorbei, wenn dabei nicht in irgendeiner Form die ausdrückliche Erklärung der Homousie des Geistes impliziert wäre.[76] Gregors Angaben können also mit einiger Vorsicht als zusätzlicher Beleg für Ritters Annahme herangezogen werden, daß die orthodoxen Konzilsväter den Pneumatomachen C als seinen theologischen Intentionen gemäß ergänztes Nicaenum vorgelegt hätten.

In der neueren Forschung ist Gregor von Nyssa wiederholt als Verfasser des dritten Artikels von C in Erwägung gezogen worden.[77] Ein sicheres Zeugnis für seine Autorschaft ist freilich weder seinen eigenen Schriften zu entnehmen noch bei Zeitgenossen nachzuweisen.[78] Sie wird erst von dem kompilierenden Kirchenhistoriker Nikephoros Kallistos Xanthopulos (um 1320) behauptet,[79] dessen Angabe sich nicht weiter zurückverfolgen läßt.[80] Diese isolierte Nachricht reicht zum Beweis von

[74] Belege bei J. Lebon, Les anciens symboles dans la définition de Chalcédoine, *R.H.E.* 32 (1936, S. 809–876) 834–846.

[75] Greg. Naz. *Ep.* 102 (PG 37,193C) betont gleichzeitig die alleinige Gültigkeit und Suffizienz des Nicaenums und seine Ergänzungsbedürftigkeit im dritten Artikel. Schon Basilios hatte die Hinzufügung der Doxologie des Geistes für zulässig erklärt: *Ep.* 258,2 (PG 32,949B).

[76] Nach der Erwähnung des "Kleides" fährt Gregor fort: ἐκεῖ ὁ ἐν τῇ χειρὶ δακτύλιος ἐντετυπωμένην ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὴν σφραγῖδα τῆς πίστεως (336,5f.; vgl. Lk. 15,22). Daniélou hält es für möglich, daß Gregor mit dem "Ring, der das Siegel des Glaubens trägt" auf die Ergänzung des Nicaenums durch den dritten Artikel von C hinweist: *Rech. Sc. Rel.* 55 (1967) 111.

[77] Daniélou, Art. Gregorio Nisseno, *Enciclopedia Cattolica* VI (Vatikan 1951, Sp. 1096–1111) Sp. 1099; *Rech. Sc. Rel.* 55 (1967) 118; W. Jaeger, Art. Gregor von Nyssa, *RGG*[3] II (1958) Sp. 1845; Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa, in: *Humanistische Reden und Vorträge* (1960[2], S. 266–286) 277f.; *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist* (Leiden 1966) 60–77.

[78] Jaeger wollte in *De inst. chr.* S. 42,10–12 einen solchen Hinweis finden; vgl. die Anmerkung im Apparat seiner Ausgabe und: Die asketisch mystische Theologie S. 277f.; gegen diese Interpretation der Stelle Ritter S. 266f. Anm. 3; Staats, *Gregor* S. 110f. Anm. 29. Die von Staats nachgewiesene Abhängigkeit Gregors vom „Großen Brief" Symeons von Mesopotamien macht es vollends unmöglich, *De inst. chr.* als biographische Quelle für Gregor heranzuziehen.

[79] *H.E.* XII 13 (PG 146, 784AB). Über die historiographische Leistung des Nikephoros und den Quellenwert seines Werkes vgl. G. Gentz/F. Winkelmann, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopulus und ihre Quellen* (1966).

[80] Jaeger, *Gregor* S. 60–62. 70–76 hält die Nachricht des Nikephoros für glaubhaft. – In der siebenten Sitzung des Konzils von Florenz nennt Markos Eugenikos als

Gregors Verfasserschaft nicht aus. Was läßt sich darüber hinaus zu der Frage feststellen? *In suam ordinationem* verhilft zwar zu keiner Lösung des Problems, erweist aber immerhin Gregor als möglichen Verfasser des dritten Artikels: Ist nämlich Ritters These, daß C als Unionsbekenntnis dienen sollte, historisch richtig, so kann Gregor von Nyssa, den seine Rede als entschiedenen Vertreter der Unionspartei ausweist, durchaus an der Formulierung des dritten Artikels mitgewirkt haben, während so prominente Konzilsväter wie Gregor von Nazianz und wohl auch Amphilochios von Ikonium durch ihre Ablehnung der Verhandlungen als Verfasser nicht in Frage kommen.

Der dritte Artikel selbst ist keine Unionsformel in dem Sinne, daß darin den Pneumatomachen irgendwelche theologischen Zugeständnisse von sachlichem Gewicht gemacht würden. Lediglich die Art der Formulierung, die Beschränkung auf biblische Wendungen und auf die Forderung der gleichen Anbetung und Doxologie des Geistes mit dem Vater und dem Sohne stellt eine Erleichterung für sie dar.[81] Jede einzelne Aussage könnte aber auch dezidiert antipneumatomachisch verstanden werden. Mehr an Entgegenkommen wollte gewiß auch Theodosius den Bischöfen nicht zumuten. Mit seinen zurückhaltenden und doch in der Sache eindeutigen Aussagen über den Geist bewegt sich das Symbol auf den theologischen Bahnen des Basilios und seiner „Ökonomie".[82] Im theologischen Vorbild des Basilios liegt wohl auch der Hauptgrund dafür, daß die Konzilsväter mit gutem theologischem Gewissen auf das kaiserliche Verlangen eingehen konnten, den Pneumatomachen eine verhältnismäßig milde Einigungsformel anzubieten. Und aus dem basilianischen Charakter des dritten Artikels läßt sich auch noch am ehesten auf die Mitwirkung Gregors von Nyssa, der sich als theologischer Erbe und Vollender seines

mutmaßlichen Verfasser des dritten Artikels Gregor von Nazianz: *Concilium Florentinum* V,2: *Acta graeca* II, ed. J.Gill (Rom 1953) 377,20–23. Nach A.v.Harnack, Art. Konstantinopolitanisches Symbol, *Herzog-Hauck RE*[3] XI (1902, S. 12–28) 16f. kennt Markos Eugenikos dieselbe Tradition wie Nikephoros und hat sich nur im Namen geirrt.

[81] Überraschende Parallelen zeigt ein Unionsversuch, der im Laufe des Marburger Religionsgespräches (1529) unternommen wurde: Auf Betreiben Philipps von Hessen boten die Lutheraner am Abend des 3. Oktober den Zwinglianern eine Unionsformel an, die die umstrittensten Begriffe der lutherischen Abendmahlslehre durch andere, weniger belastete Ausdrücke ersetzte, jedoch ohne die strenge lutherische Lehre wesentlich abzuschwächen – die Schweizer mußten diese Formel zurückweisen; vgl. H.v. Schubert, *Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30* (1928) 37f.; W.Köhler, *Zwingli und Luther* II (1953) 113–116.

[82] Vgl. H.Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas* (1956) 26.

Bruders fühlte, an seiner Gestaltung schließen. Allerdings hat Gregor gerade in der Pneumatologie selbständiger gedacht und nicht einfach den Ansatz des Basilios weitergeführt.[83] Basilios hatte sich auf die biblischen Zeugnisse beschränkt und es abgelehnt, über sie hinausgehend den τρόπος ὑπάρξεως des Geistes zu definieren, obwohl die Situation nach einer solchen Formel verlangte.[84] Gregor hat an diesem Punkt weitergedacht und das ἴδιον γνώρισμα des Geistes in seinem innertrinitarischen Hervorgehen aus dem Vater durch den Sohn gefunden.[85] Aber dieser Gedanke ist bei Gregor nicht zentral, und man gewinnt nicht den Eindruck, als hätte er in ihm die Lösung eines brennenden Problems gesehen. Als sein charakteristisches theologisches Anliegen erscheint vielmehr, die Gottheit des Geistes aus der Einheit, Vollkommenheit und Unteilbarkeit des göttlichen Wesens abzuleiten. So verfährt er auch in der kurzen Beweisführung in *In suam ordinationem.*[86] In dieser mehr spekulativen Denkweise, die beim Begriff der θεία φύσις als des vollkommenen und absoluten Seins einsetzt und immer zu ontologischen Aussagen über den Geist vorstößt,[87] liegt der deutlichste Unterschied der Geistlehre Gregors von der seines Bruders, der in *De Spiritu Sancto* sorgsam die biblischen Aussagen abhört und sich in seinen theologischen Folgerungen eng an diese anschließt.[88] Dabei ist Gregor von Nyssa in seinen Äußerungen über den Geist zurückhaltender als Gregor von Nazianz: nach dem Beispiel des Basilios vermeidet er fast durchweg, den Geist θεός zu nennen,[89] und in der wohl bald nach der Synode von 381 entstanden Schrift *De Spiritu Sancto* nehmen wieder nur die biblischen Belege und die Fragen der Anbetung des Geistes und seiner Wirksamkeit bei der Taufe den größten Raum ein.[90] Wie Basilios nimmt auch Gregor mehrfach beim Taufbefehl seinen Ausgang für die Entfaltung

[83] In keiner seiner Schriften, die sich mit dem Problem des Geistes beschäftigen, nicht einmal in *De Spiritu Sancto*, wo dies besonders nahegelegen hätte, weist Gregor auf Basilios als seinen Vorgänger hin, wie er das in mehreren anderen Schriften tut. Jaeger, *Gregor* S. 10.75f. hat diese leise Distanzierung nicht beachtet.

[84] K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern* (1904) 137–142, bes. S. 139f.

[85] Vgl. *C. Eunom.* I 280 (S. 108f. Jaeger²); *Ad Ablab.* S. 56,5–10 Müller; *De Spir. S.* S. 93,3–6; *Ep.* 24,4 (S.76,10–12 Pasquali²);vgl. Holl S. 211–216.

[86] 333,11–334,4.

[87] Vgl. *C.Eunom.* I 270–281 (S. 105–109 Jaeger²); Basil. (= Greg. Nyss.) *Ep.* 38; dazu Holl S. 209ff.

[88] Vgl. Jaeger, *Gregor* S. 37f.

[89] Eine Ausnahme bildet die Schrift *Ex comm. not.*: S. 20,1f. 20.26; 26,13 Müller.

[90] Parallelen zu Basil. *De Spir. S.* stellt H. Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin* (1964) 78 Anm. 4 zusammen.

der Trinitätslehre.[91] Das alles ergibt: Gregor könnte sich theologisch so ausgedrückt haben wie der dritte Artikel von C; aber ein zwingender Beweis, daß er ihn verfaßt habe, ist gleichwohl nicht zu führen. Eine besondere terminologische Verwandtschaft zwischen C und der theologischen Sprache Gregors ist nicht vorhanden. Parallelen lassen sich natürlich finden, aber das gilt in noch höherem Maß für Gregor von Nazianz oder Amphilochios von Ikonium. Die im pneumatomachischen Streit ausgebildeten theologischen Begriffe und Stichworte werden so allgemein verwendet, daß es unmöglich ist, zwischen dem Symbol und einem bestimmten Autor eine literarische Beziehung nachzuweisen. Gregors an sich mögliche Autorschaft bleibt also unbeweisbar; die vereinzelte, späte Nachricht des Nikephoros reicht als Beweis auf keinen Fall aus. Weiter wird in dieser Einzelfrage wohl nicht zu kommen sein.

In suam ordinationem zeigt uns Gregor als einen Wortführer der Konzilsmajorität, die mit den Pneumatomachen verhandelte. Sein Eintreten für den Unionsplan, den Gregor von Nazianz bekämpfte, läßt deutlich werden, daß Gregor nicht nur als Theologe auf der Synode eine Rolle spielte, sondern daß er auch versuchte, in der Kirchenpolitik aktiv zu werden. Wenn Theodosius noch im Jahre 381 Gregor mit verschiedenen kirchlichen Missionen betraute, wird ihn dazu nicht zuletzt dessen Unterstützung seiner Unionspolitik bewogen haben.

69 *Heidelberg*, Im Buschgewann 38

[91] Über Basilios vgl. Dörries S. 132–134; dazu Greg. Nyss. *C. Eunom.* I 156 (S. 73f. Jaeger²); *Ref. conf. Eunom.* 3 (S. 313 Jaeger²); *Ep.* 5,4 (S. 93 Pasquali²); *Ep.* 24,1 (S. 75).

Vigiliae Christianae 23 (1969) 58–59; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

DIE DATIERUNG VON „IN SUAM ORDINATIONEM" DES GREGOR VON NYSSA

VON

REINHART STAATS

In einem früheren Aufsatz habe ich mich von dem Gedanken bestimmen lassen, daß die Rede Gregors „In suam ordinationem", die m.E. Beziehungen zu Ps.Makarius/Symeon aufweist, nur fragmentarisch überliefert wird.[1] Der mir im Manuskript von Gerhard May freundschaftlich übersandte Aufsatz dieser Zeitschrift überzeugt aber, daß solche Hypothese aufgegeben werden muß. Die Rede ist in der Tat aus einem Guß. Die Frage bleibt jedoch offen, ob sie damit im Zusammenhang des Konzils von 381 interpretiert werden muß. In folgenden Punkten bin ich mit May im Gespräch; sie scheinen mir weiterhin eine Datierung auf das Konzil von 394 möglich zu machen.

(1) Gregor vergleicht die Pneumatomachen mit dem verlorenen Sohn. Mit den Huren der Häresie werde das väterliche Erbe der Orthodoxie verpraßt (335,16 sqq.). Unionsverhandlungen liegen also zurück. Das deutet auf die Zeit nach 381 hin. Die Rede kann darum auch schwerlich aus Anlaß der Wahl des Gregor von Nazianz zum Bischof der Hauptstadt gehalten sein, weil die Pneumatomachenverhandlungen erst nach dieser Wahl stattfanden.[2]

(2) Der Gesamttenor der Rede paßt gut zu den überlieferten Anlässen des Konzils von 394: Taufe des Rufin, Einweihung von Kirche und vermutlich Kloster in Rufinianae, Klärung der strittigen Bischofswahl von Bostra. Gregor beklagt vor den Großen des Reiches die noch andauernden dogmatischen Streitigkeiten. Die Pneumatomachen, einst Gesinnungsgenossen und Brüder, entfernen sich als verlorene Söhne aus der Gemeinschaft der Kirche. Daß Pneumatomachen noch lange nach 381 wirksam waren, wissen wir u.a. von Didymus und Cyrill von Al. Gregor spottet, weil es jenen allzu esoterischen theologischen Systematikern an missionarischer Kraft fehlt; sie retten keine Menschen (334,8 sq). Gregor hebt selbst hervor, daß seine Rede damit vom eigentlichen Anlaß des Festes abführt (340,2 sqq.). Die unmittelbar zuvor gehaltenen Reden

[1] *Vig. Chr.* 21 (1967) 165, 169 Anm. 12, 175 Anm. 30.

[2] Cf. A.M.Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol* (Göttingen 1965) 79. Eine andere Chronologie vertrat Loofs in *RE*³, II,43 sq.

waren „Honig" und „Süßspeise" (331,17; 332,7 sq.), ergingen sich also kaum in einer Diskussion über dogmatische Fragen, viel eher in feierlicher Erbaulichkeit. Die Pneumatomachenfrage dürfte somit nicht der eigentliche Anlaß für die Festrede sein. Dieser läßt sich eher hinter dem Abschnitt über die mesopotamischen Asketen vermuten. Die herausragende Stellung am Schluß der Rede und die Breite der Darlegung zeigen, daß Gregor hierauf alles Gewicht legen möchte. Denn die mesopotamischen Asketen sind für Gregor allein imstande, durch Erneuerung urchristlicher Gnadengaben der Kirche eine Menge Menschen wieder zuzuführen. Hier sind Kräfte wirksam, die der Gegenwartspredigt fehlen (337,7 sqq.).[2a]

(3) Die Rede schließt mit der Anspielung aus Ps 67,32 sq. auf das Kommen der πρέσβεις ἐξ Αἰγύπτου. Eine Bezugnahme auf die 381 nach dem gescheiterten Unionsversuch mit den Pneumatomachen erwarteten ägyptischen Bischöfe verbietet sich auch deshalb, weil diese immer gleichzeitig mit den mazedonischen Bischöfen erwartet wurden, worüber die Anspielung nichts sagt. Ägypten ist für Gregor ein Topos, z.B. für Bildung und Philosophie (cf. *In Mel.* IX,455,6 und *Vita Moysis* VII,1,67 sqq.). Solche Deutung würde gut mit dem Gesamttenor der Rede zusammenstimmen.

(4) Die Mesopotamier in der Rede sind Asketen, keine Bischöfe. Darauf weist die bischöflicher Etikette widersprechende Titulierung als ὁμόδουλοι hin (337,16).[3] Sie werden sogar von Gregor mit angeredet: „Wenn ich auf euch schaue, wird meine Sehnsucht gestillt" (339,4). Mönche erwarten wir kaum auf dem Konzil von 381, in das Bild des Festes von 394 passen sie auf das beste hinein.

(5) Die von G.J.M. Bartelink festgestellten Beziehungen der *Vita Hypatii* des Kallinikus zu Ps.Makarius/Symeon[4] sind unabhängig von Gregors Rede ein weiteres Argument, um die Hypothese nicht als abwegig erscheinen zu lassen, daß wir im Kloster Rufinianae am Bosporus unter der Obhut des Rufin messalianische Mönche ansässig finden. Aus Mesopotamien kommend und von Gregor von Nyssa hochgeschätzt dürften sie hier gleichsam an einem Brückenkopf zu lokalisieren sein, wo sie ihr mesopotamisch-edessenisches und darin auch urchristliches Glaubensgut an die offizielle Reichskirche mitteilten.

3426 *Wieda/Südharz*, Pfarrhaus

[2a] Aber noch im 5.Jh. wurde in Konstantinopel pneumatomachisch gepredigt (Socr.7,31)!

[3] Cf. die bischöflichen Anredeformen bei H. Zilliacus, *J.A.C.* 7 (1964) 175 sqq.

[4] *Vig. Chr.* 22 (1968) 128-136.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 60–80; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Adolf Smitmans, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1–11 bei den Vätern und heute* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 6). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1966. Pp. VIII, 337. Pr. DM 43.50/38.—.

Not the least amongst the trends of current historical scholarship is the renewed interest in the biblical exegesis of the ancient Church Fathers. This book, though concentrating as it does on one pericope, makes a signal contribution to the larger goal of a more complete understanding of the concerns and methodologies of patristic exegesis, and its possible relevance for the modern biblical scholar and theologian.

The bulk of the work is occupied with a study of the exegesis of John 2, 1–11 in the ancient Church (through Isidore of Seville in the West, and Severus of Antioch in the East), but it is made the more valuable by an initial summary of the various positions taken on the pericope by modern biblical scholars. In this section the author does not attempt to exegete the pericope himself, but merely cites (and occasionally appraises) the manifold views of modern scholars on the details of the narrative and its possible sources, on the *religionsgeschichtliche* background, and on the message and meaning of the evangelist.

The author sets the stage for the main section of the book by remarking that the opinions of the Fathers on the pericope exhibit as much variation as do those of modern scholars. But the Fathers differ on the whole from modern scholarship in their hermeneutical presuppositions, particularly their doctrine of inspiration. Smitmans makes it clear, however, that this does not mean that the Fathers were altogether unaware of some of the historical-critical questions which concern modern scholarship; and here what he says of Origen as "the founder of biblical criticism"[1] is especially to the point.

After a detailed account of the patristic exegesis of Jn. 2, 1–11, the author summarizes the contributions which the Fathers can, and cannot, make to the exposition of the text today. Though the Fathers have nothing to say, for example, on the *religionsgeschichtliche* background, nor do

[1] The expression belongs to J. Daniélou, *Origène comme exégète de la Bible*, Studia Patristica 1 (TU 63, Berlin, 1957), p. 281, as the author states (p. 65).

they deal with questions of *Quellenkritik*, they can contribute to the history of the text (e.g. at Jn. 2, 2; cf. p. 262), and they have much to say about the theological understanding of the Cana miracle "nicht als Geschehen vor und neben der Verkündigung ... sondern als Zeichen und Wort" (p. 271).

The thoroughness of the author in the central section of the book does not exclude the possibility that some of his arguments on minor points of detail can be called into question. For example, Barnabas 5, 8f. cannot be used as the earliest patristic allusion to Jn. 2, 11 (p. 153); the one verbal parallel, ἐφανέρωσεν, is surely not enough to indicate an allusion to Jn. 2, 11. In fact, the Gospel of John is not used at all in the Epistle of Barnabas. Again, it is not quite correct to state that Clement of Alexandria, in his polemic against over-indulgence (*Paid.* 2, 29, 1), stresses the symbolic meaning of Jn. 2, 1–11; indeed in this very passage Clement polemicizes also against the Encratites, and insists that the Lord drank real wine, though in moderation. But these minor items do not at all detract from the over-all worth of the book, and the obvious diligence and care of its author.

In the concluding section the author draws from modern and ancient scholarship in setting forth his own suggestions for a theological exposition of Jn. 2, 1–11. There is also an *Anhang* on the literary problems of the Latin homilies on Jn. 2, 1–11.

Durham, No. Carolina, 3212 Pinafore Drive BIRGER PEARSON

L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford, Basil Blackwell, 1966. 178 pp. 30/– net.

The studies in the Apostolic Fathers which are collected in the present volume are for the greater part articles already published by the author in various periodicals. In some instances they have been rewritten and considerably expanded, as the author declares in his preface.

The first article gives a good idea of the personality of St. Clement of Rome and the peculiar nature of the persecution under Domitian; the second treats of the background of St. Ignatius of Antioch, whose theology is, according to the author, based on a tradition of Syrian Catholicism. In the third article the problem of St. Polycarp's *Epistle to the Philippians* is discussed. The author joins the opinion of Harrison, who regarded this Epistle as a combination of two letters, but he does not

agree with the late date Harrison gives to the chapters I–XII which, according to both these scholars, form the second letter.

In the next five articles the author discusses problems regarding the *Epistle of Barnabas*. This Epistle which, in the opinion of the author, has been undervalued as a source for the understanding of both Judaism and Christianity (cf. Preface) reflects the deepening hostility between the two religions after the year A.D. 70. First the evolution of Judaism in Egypt in the period from A.D. 70–135 is sketched. The most interesting feature of this period is the triumph of Rabbinical Judaism over Hellenistic Judaism and particularly the disappearance of the influence of Philo and Jewish philosophical speculation. In a second article a relationship is established between the theology of St. Stephen as it appears from the Acts and that of Barnabas. In both the author points out the same anti-Torah and anti-temple polemic. According to St. Stephen and Barnabas, the Jews after Moses lived in apostasy. The author states that this extreme position never gained a widespread influence in patristic theology (cf. p. 72). I wonder whether this position is not continued in Eusebius' *Praeparatio Evangelica* and *Demonstratio Evangelica*; in them Eusebius distinguishes between the *Hebraei* (till the time of Moses) and the *Iudaei* (who lived under the law). The Christians are the inheritors of the Hebrews. This implies a depreciation of the Jews which is not unlike that of Barnabas. – In the following article the author defends the thesis that the Epistel of Barnabas is a Paschal homily, to be read at the Paschal Vigil. The next two papers deal with "The Dead Sea Scrolls, Barnabas, the *Didache* and the later History of the 'Two Ways'" and "The Use of Testimonies in the Early Church and in the Epistle of Barnabas".

Next Mr. Barnard treats of "Hadrian and Christianity" and of "Hermas, the Church and Judaism". Finally he discusses "The Enigma of the Epistle to Diognetus", which is the question of the integrity of the letter, though this work, strictly speaking, does not belong to the Apostolic Fathers, as is pointed out by Mr. Barnard himself in another book (*Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1967, p. 1; cf. also *Les écrits des pères apostoliques*. Annotés par F. Louvel, o.p., avec une introduction de Cl. Mondésert, s.j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1963, p. 21). The author offers an interesting contribution to the solution of a much discussed question. He defends a thesis which is a parallel of Harrison's concerning Polycarp's Epistle to the Philippians, *viz.*, that the chapters I–X of the *Ad Diognetum* are written with an apologetic and a propagandist purpose, whereas the chapters XI–XII are addressed to

Christians and are perhaps a homily belonging to the Paschal Vigil. (As for these last two chapters the 'Epistle' could perhaps be reckoned to the *Corpus* of the Apostolic Fathers.) As to the date of the 'Epistle' the author states that it can hardly be later than the age of Justin Martyr.

To anyone who wishes to become familiar with the writings of the Apostolic Fathers, this book will be both an excellent guide and an exhortation to study the numerous problems concerning them.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN O.F.M.

Karlmann Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7* (Beiträge zur historischen Theologie, 35). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1966. Pp. VII, 396. Pr. DM 74.—/68.—.

The background of the Epistle of Clement of Rome to the Corinthians has been the subject of continuous study since the time of Lightfoot and Harnack. In particular the notable work of L. Sanders, *L'Héllenisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme* (Studia Hellenistica, Louvain 1943) sought to show that I Clement is best interpreted against a hellenistic background and that there is a direct dependence of I Clement on the Pauline theology and world-view. Dr. Beyschlag, in this massive and comprehensive work, has subjected Sanders' thesis to a critical investigation and, at the same time, has propounded an alternative thesis which, he believes, accounts better for the statements in the existing text of I Clement. Dr. Beyschlag believes that the background of I Clement 1–7 lies in late Jewish and early Jewish-Christian tradition and apologetics and is radically different from the Pauline theology based on the death and resurrection of Christ. This Jewish-Christian apologetic continued to exercise an influence throughout the early centuries of the Church appearing in numerous Patristic writers. This approach will be seen to complement that of Père Daniélou in his celebrated book *Théologie du Judéo-Christianisme* who sought to show that much of the theology of the early Church came out of, and cannot be understood apart from, a late-Jewish background.

Dr. Beyschlag subjects I Clem. 3.4/Wisd. Sol. 2.24 (θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) to a careful examination. He thinks that behind this lies not only a Judaic-dualistic Adam legend but also the Cain/Abel

tradition which appears in I Clem. 4. The double ζῆλος/φθόνος idea in I Clem. 3–6 also follows an earlier traditional schema. An investigation of the seven-fold list of names in I Clem. 4 leads to the same result. There was, he thinks, an earlier dualistically-oriented list which spoke of the persecution of blood brothers which Melito of Sardis and Cyprian knew. This dualistic kernel was used in Jewish-Christian apologetics *before* the time of Clement and the historical background of I Clement, viz. the troubles at Corinth, was added on, as it were, to this earlier tradition and was not, in itself, its cause. Similarly in using στάσις in I. 1 (cf. 3.2) Clement is following a conventional form of speech found in the descriptions of uprisings in Tertullian and Eusebius (Eusebius' description of the confusion on the eve of Diocletian's persecution has the same approach and vocabulary as appears in Clement's description of the strife in the Corinthian community). So I Clem. 1.1 describes not only the actual course of events at Corinth but also *interprets* what happened in terms of an existing tradition which spoke of schism, sedition, persecution and martyrdom. This tradition was positive in outlook towards the world, anti-extremism and loyal to the State.

One of the most interesting sections of Dr. Beyschlag's book is his interpretation of I Clem. 5 in which he maintains that the section dealing with Nero's persecution is an addition to a traditional theme of the persecution of the just since the time of Cain and Abel. He notes that I Clem. 4.12 breaks off at the David/Saul episode whereas in other sources the theme is carried through the O.T. prophets up to the time of Christ. The rhetorical transition in I Clem. 5.1 belongs, Dr. Beyschlag believes, to a pre-Clement Christian tradition. Attention is drawn to Tert. *Scorp.* 8 ff which quotes the Cain/Abel sequence and also the analogous transition from O.T. to N.T. At the same time in Tertullian the persecution/suffering theme (φυγαδευθείς/λιθασθείς) which in I Clem. 5.6 is applied to Paul is ascribed to Elijah/Jeremiah. Clement himself seems to have applied this to Paul.

In general Dr. Beyschlag seems to have established his thesis that Clement, to a far greater degree than had previously been realised, was indebted to traditional Jewish and Jewish-Christian apologetic themes which were not those of the sources lying behind the Pauline Epistles. To English eyes, however, Dr. Beyschlag makes too rigid a distinction between Paulinism and I Clement. It is surely unnecessary to postulate that in I Clement there is an ecclesiastical tradition which leads "straight past" Paul to late-Jewish apologetics or that the "wordliness" of I Cle-

ment stands in stark opposition to the viewpoint of the great apostle to the Gentiles. Would it not be truer to say that both I Clement and Paul represent complementary approaches to the fundamental Christian doctrines? Whereas Paul, while using much traditional Rabbinic exegesis, emphasises the *work* of Christ in His death and resurrection I Clement emphasises more the practical virtues which Christians should show forth in their lives — especially sobriety, moderation and reasonableness. Both Paul and Clement show an intense awareness and concern for the basic message of the Gospel although they use traditional Jewish material in different ways.

Dr. Beyschlag has put all students of the early Church in his debt by his scholarly and important study of I Clement. His book, which conforms to the highest standards of critical scholarship, is one which no student of this period can afford to miss. A bibliography would however have further enriched the volume and reference might have been made, with profit, to the article of R. L. P. Milburn, The Persecution of Domitian, *Church Quarterly Review* (London) Vol. cxxxix (Jan.–Mar. 1945), pp. 154–164.

Leeds 2, The University, Department of Theology L. W. BARNARD

R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften* (Patristische Texte und Studien, 8). Berlin, Walter de Gruyter, 1968. VIII, 144 S.

Werner Jaeger hat auf Grund wiederentdeckter Handschriften einen neuen lückenlosen Text des Traktats *De Instituto Christiano* von Gregor von Nyssa herstellen können. Dieser Entdeckung hat er eine tiefe Deutung gegeben, auf welche er in späteren Veröffentlichungen immer wieder Bezug genommen hat. Er fand in dieser Schrift eine glückliche Synthese von Antike und Christentum, welche dem Gründer des „dritten Humanismus" in seinen letzten Jahren vor Augen schwebte. Ausserdem sollte Gregor auch der Gründer der Synergie von Mensch und Gott sein, welche sich dann bei den Semi-Pelagianern und bei Erasmus durchgesetzt hätte. Die Schrift *De Instituto Christiano* beweise ausserdem, dass Gregor von Nyssa an der Formulierung des Dogmas vom Heiligen Geiste auf dem ökumenischen Konzil von 381 in Konstantinopel massgebend

beteiligt gewesen sei. Und zuletzt wiederlege dieser kurze Traktat auch die Auffassung jener Forscher, welche die Schriften des syrischen Mystikers Makarius mit der Sekte der Messalianer in Verbindung gebracht hatten: denn der sogenannte *Grosse Brief* des Makarius sei nur ein „Abklatsch" von *De Instituto Christiano*. Die Hypothesen Jaegers wurden mit grosser Zustimmung begrüsst. Sogar der grosse Makariuskenner Hermann Dörries beugte das Haupt. Aber schon bald äusserte sich auch ein leiser Zweifel. J. Gribomont untersuchte die Stelle, woraus Jaeger entnehmen wollte, Gregor spiele auf das Konzil von Konstantinopel an: „Wir wissen wohl, wie wir das überkommene Bekenntnis vor vielen Zeugen abgelegt haben, das Bekenntnis zum Geist, der uns reinwäscht in der Quelle des Mysteriums." Gribomont fand hier eine Anspielung auf 1 Tim. 6,12 und bezog mit Recht die ganze Stelle auf die Taufe.

Jetzt aber bringt uns Dr. Staats den endgültigen Beweis, dass Gregor von Nyssa den Makarius kopiert hat. In einer sehr sorgfältigen Beweisführung zeigt der Verfasser immer wieder, der *Grosse Brief* sei primär und die Schrift *De Instituto Christiano* sekundär.

Die Beweisführung geht nach folgenden Hauptlinien: Der *Grosse Brief* ist eine hingeworfene Kampfschrift, der Traktat ein Grundriss theologischer Belehrung. Es finden sich im *Grossen Brief* biblische Anspielungen, die als solche im Traktat unkenntlich sind. Es gibt sogar grammatikalische Fehler und gedankliche Inkonsequenzen in *De Instituto Christiano*, welche nur aus der nachlässigen Benutzung der Vorlage zu erklären sind.

Im allgemeinen lässt sich sagen, dass Gregor ein Eklektiker war, der sich von den grossen Vätern und der antiken Klassik hat beeinflüssen lassen, während Makarius ein eigensinniger Schrifttheologe war, der für fremde Gedanken nicht offen stand. Das präjudiziert die Prioritätsfrage. „Wenn Symeon (= Makarius) den Traktat Gregors als Vorlage für seinen *Grossen Brief* genommen hätte, so wäre dies aus der theologischen Gesamthaltung Symeons höchst unverständlich. Sollte er wirklich in diesem einen Falle ausnahmsweise einer anderen Autorität als der Heiligen Schrift, nämlich Gregor, verpflichtet sein und sich von ihm geradezu die Vorlage genommen haben? Vielmehr scheint es umgekehrt möglich: Gregor, der sich so vielen Einflüssen geöffnet hatte, hört nun auch auf den theologischen Führer der Beter, er nimmt auf, was ihm richtig und lehnt ab, was ihm schädlich erscheint."

Natürlich bespricht der Verfasser auch das Problem, ob Makarius das *Thomasevangelium* und durch dessen Vermittlung die judenchristliche

Evangelientradition gekannt habe und erwähnt die Diskussion darüber in dieser Zeitschrift (*Vig. Christ.* 18 (1964) 215–235 und 19 (1965) 164–168). Er ist der Auffassung, dass die von Baker und mir gegebene Hinweise einleuchtend seien. Makarius hat sicher das Thomasevangelium gekannt. Auch verdienen vier abweichende Schriftzitate, welche Gregor in *De Instituto Christiano* mit dem *Grossen Brief* des Makarius gemein hat, aber kaum in den übrigen Schriften Gregors eine Entsprechung finden, die Aufmerksamkeit der Forscher. Und er wirft Klijn vor, er habe mich falsch verstanden. Allerdings, meint er, der Beweis, dass Gregor von Nyssa durch Makarius eine apokryphe syrische Tradition benutze, treffe erst zu, wenn festgestellt sein wird, dass das nur in *De Instituto Christiano* der Fall sei.

Es ist wahr, dass die Schriftzitaten Gregors im allgemeinen Berührungspunkten mit der Diatessaronüberlieferung aufzeigen, wie Langerbeck in seiner Edition dargestellt hat. Jedoch, bisher ist noch nichts gefunden, was auf Einfluss der syrischen apokryphen Tradition d.h. des *Thomasevangeliums*, der *Pseudoklementinen*, und der *Didaskalia* weist. Man darf diese ausserkanonische, syrische Evangelientradition nicht einfach mit dem Diatessaron, oder gar mit dem Westlichen Text gleichsetzen. Es ist irreführend, hier einfach von einer Thomas-Diatessarongruppe zu reden. Gregor von Nyssa hat also gewiss einiges mit dem Diatessaron gemein, aber bisher ist noch keine Verwandtschaft mit *Thomasevangelium*, *Pseudoklementinen* und *Didaskalia* festgestellt worden. Und Alread Baker hat in dieser Zeitschrift bewiesen (*Vig. Christ.* 20 (1966) 227–234), dass gewisse Lesarten und Varianten sich nur im *Grossen Brief* und *De Instituto Christiano*, nicht aber anderswo bei Gregor finden. Die Untersuchungen von Gribomont und Staats einerseits, von Baker und mir andrerseits bestätigen sich also gegenseitig. Man muss daraus schliessen, dass Gregor von Nyssa das Werk des syrischen Mystikers Makarius abgeschrieben hat. Allerdings ist der *Grosse Brief* nach Staats erst nach dem Konzil von Konstantinopel (381) verfasst worden. Was bedeutet das alles nun?

Erstens war Gregor in seiner Gnadenlehre mit Bezug auf die Synergie zurückhaltender als seine Vorlage, Makarius, wie Staats überzeugend darstellt. Es ist fraglich, ob er als Vorläufer des Pelagius und der Semi-Pelagianer betrachtet werden kann. Und zweitens kann man nicht mehr sagen, Gregor von Nyssa sei der erste christliche Mystiker gewesen und die christliche Mystik sei ein Erzeugnis des hellenischen Geistes. Denn vor Gregor war Makarius; Makarius war ein Syrer und unterhielt

Verbindungen mit dem Messalianismus.

Der Messalianismus jedoch ist der Erbe der einheimischen syrischen Spiritualität auf judenchristlicher Grundlage. Andrerseits hat Makarius, und so der Messalianismus, wieder stark auf den mittelalterlichen Hesychasmus eingewirkt. Da gibt es eine ununterbrochene Kette der Tradition. Die Hesychasten lehren, das sterbliche Auge vermöge das ungeschaffene Urlicht zu schauen. Aber auch Makarius sagt schon in der ersten Homilie: „Und das, was der Prophet *wesenhaft* schaute, war wahr und unerschütterlich." Dies geht wohl auf judenchristliche Tradition zurück, nach welcher Gott eine Gestalt hat, und zwar „damit diejenigen, welche reinen Herzens sind, Ihn sehen können" (*Ps. Kl. Hom.* 17,7).

Bei Gregor von Nyssa spürt man noch wenig von einer Abwehr gegen diese empörende, durchaus unhellenische, und doch echt messalianische und judenchristliche Lehre. Ich neige aber dazu, die Mystik des Ps. Dionysius Areopagita als eine Reaktion gegen solche konkrete Gottesvorstellungen und solches konkretes Schauen aufzufassen (cf. *Studies in Mysticism and Religion*, Jerusalem 1967, S. 191–195).

Von der christlichen Mystik würde demgemäss dasselbe gelten wie vom christlichen Dogma: sie bestände schon ehe sie mit dem Hellenismus in Berührung kam und lässe sich von jüdischen Grundlagen aus verstehen. Die christliche Mystik hat tatsächlich verschiedene Würzel und bewegt sich deshalb auch in einer fortwährenden Spannung. Es gibt eine Seinsmystik (Gregor und Dionysius) und eine Gestaltmystik (Makarius); die erste ist hellenischen, die andere jüdischen Ursprungs. Nun hat aber Dr. Staats bewiesen, dass diese Seinsmystik bei Gregor doch gewissermassen auf einem irrationalen, durchaus unhellenischen Unterbau beruht. Werner Jaeger würde dieses sichere Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung nicht begrüsst haben.

Bilthoven, Noordhoudringelaan 32 G. QUISPEL

Aurelius Augustinus. Schriften gegen die Pelagianer, lateinisch-deutsch. Band II (Sankt Augustinus, der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften im Auftrage des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner herausgegeben von P. Dr. Lect. Adalbert Kunzelmann OSA und P. DDr. Lect. Adolar Zumkeller OSA). Würzburg, Augustinus-Verlag, 1964. 550 S.

Es ist dem Rez. eine Freude, hiermit die Erscheinung des zweiten

Bandes der lateinisch-deutschen Gesamtausgabe der antipelagianischen Schriften Augustins anzukündigen. Im Jubiläumsjahr 1954 war ja, als Festgabe der Deutschen Provinz der Augustiner, die Edition seiner Schriften gegen die Semipelagianer erschienen (Textausgabe und Übersetzung der Schriften *De gratia et libero arbitrio* und *De correptione et gratia* durch P. Dr. Sebastian Kopp OSA, und der Traktate *De praedestinatione sanctorum* und *De dono perseverantiae* durch P. DDr. Adolar Zumkeller OSA). Dieser Band, der vom Rez. in dieser Zeitschrift, 11 (1957) 52–53, besprochen worden ist, ist jetzt als Band VII aufgenommen worden in die Gesamtausgabe der antipelagianischen (und antisemipelagianischen) Schriften. Wegen des Umfangs des ganzen Unternehmens lohnt es sich, hier dessen Aufbau kurz zu beschreiben. Der erste Band, der in Vorbereitung ist, wird die Schriften *De peccatorum meritis et remissione* (aus 411), *De spiritu et littera* (412) und *De natura et gratia* (413–415) enthalten. Der jetzt vorliegende zweite Band bringt die Schriften *De perfectione iustitiae hominis* (415–416; übertragen von A. Fingerle), *De gestis Pelagii* (417; übertr. von B. Altaner) und die zwei Bücher *De gratia Christi et de peccato originali* (418; übertr. von A. Fingerle). Die Einführung ist von A. Zumkeller und A. Fingerle verfasst worden, die Erläuterungen am Ende des Bandes stammen von dem erstgenannten Augustinforscher. Der dritte Band, der im Augenblick ebenfalls in Vorbereitung ist, wird enthalten: die zwei Bücher *De nuptiis et concupiscentia* (419–421), die besonders wichtigen vier Bücher *De anima et eius origine* (420–421), in denen Augustins ausgezeichneten Kenntnisse von Tertullians Schrift *De anima* zutage treten, und schliesslich die vier Bücher *Contra duas epistulas Pelagianorum* (421). Der vierte Band, dessen Bearbeitung offenbar noch angefangen werden muss, ebenso wie die der Bänder V und VI, wird die sechs Bücher *Contra Julianum* (422) enthalten, der fünfte und sechste die sechs Bücher des *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus* (429–430), ein Werk, das bekanntlich auch für das Studium der Nachwirkung der Aristotelismus, und zwar besonders der auch früher für Arius so wichtigen Logik, in der patristischen Periode von ganz besonderer Bedeutung ist. Für den siebenten, schon erschienenen, Band s. oben.

Der vorliegende Band wird, nach einer Liste der am meisten üblichen Abkürzungen, eröffnet durch ein ausführliches Literaturverzeichnis, wozu allerdings noch einige wichtige Titel hinzuzufügen wären. Man kann nicht von den beiden Editoren fordern, dass sie schon das nur ein Jahr vorher erschienene *Répertoire bibliographique de saint Augustin*

1950–1960 von T. van Bavel und F. van der Zande herangezogen hätten, das jetzt eine wahre Fundgrube, auch für die Literatur über Augustin und Pelagius bietet, aber einige ganz bedeutende ältere Aufsätze hätten hier erwähnt werden können. Als besonders wichtig seien genannt: H. A. Wolfson, „Philosophical Implications of the Pelagian Controversy", *Proc. of the Amer. Philos. Soc.* 103 (1959) 554–562; die in 1958 erschienene dritte Auflage von Aug. Guzzo, „Agostino contro Pelagio" (Studi e ricerche di storia della filosofia, 25; Torino, Edizioni di Filosofia); der Aufsatz von demselben Verfasser, „Agostino e Pelagio", *Giorn. di Metafisica* 9 (1954) 516–522. Aus dieser Zeitschrift, 8 (1954) 149–153, ist noch anzuführen der Aufsatz von J. H. Koopmans, „Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius of Carthage". Aber selbstverständlich werden die erstfolgenden Bände der Gesamtausgabe eine reichere, auf dem „Répertoire" beruhende, Bibliographie bringen. Sodann folgt eine äusserst gründliche, mehr als hundert Seiten (15–127) umfassende Einführung, in der zunächst die Entstehungsgeschichte der drei in dem Band enthaltenen Schriften ausführlich und klar beschrieben wird, und sodann ein spezielles Kapitel folgt mit dem Titel „Zur sprachlichen Gestalt der augustinischen Traktate". Hier wird erst gesprochen über „Stilistische Besonderheiten der Gliederung der Traktate", und weiter über die von Augustin hier angewandten stilistisch-rhetorischen Figuren, wobei am Ende die Gestaltung der Klauseln zur Sprache kommt. Dabei werden als Ausgangspunkt der Untersuchung genommen die von Sister Mary Borromeo Carroll in ihrer Dissertation *The Clausulae in the Confessions of St. Augustine* (Washington DC 1940) aufgestellten Grundsätze. Untersucht werden leider nur die 55 Paragraphenschlüsse des Buches *De gratia Christi*, aber auch so ist das Ergebnis recht interessant. Es lassen sich nämlich 38 dieser Klauseln, also ungefähr 70 Prozent, den sechs metrischen, von Carroll für die *Confessiones* aufgestellten, Haupttypen zuweisen. Die Zahl ist darum interessant, erstens weil sie gut zu dem von Carroll für die *Confessiones* für 2366 Fälle festgestellten Prozentsatz (65,1) stimmt, zweitens, weil die beiden Prozentsätze wieder zwischen den Zahlen 60 und 70 liegen (sehr viel mehr Material dazu in dem berühmten Buch von H. Hagendahl, *La prose métrique d'Arnobe* (Göteborg 1937); vgl. auch den Aufsatz des Rez. in dieser Zeitschrift 4 (1950) 212–245: „The Technique of the Clausula in Tertullian's De Anima". Es wird nämlich nach der Ansicht des Rez. immer deutlicher, dass es schon seit der Zeit Ciceros eine Faustregel gegeben haben muss (die allerdings in

den heute bekannten Texten nirgends *disertis verbis* ausgesprochen wird), dass im allgemeinen *je zwei von drei Sätzen* eine solche „klassische" Klausel haben müssen.

Der lateinische Text der Ausgabe beruht im allgemeinen auf der Edition von C. F. Urba und J. Zycha (*CSEL*, Wien 1902). Da diese indessen, wie längst von der Kritik festgestellt worden ist, nicht in jeder Hinsicht befriedigt – besonders die Wahl der ständig benutzten Handschriften gibt öfters eine zu schmale Basis für die Textgestaltung –, ist es verständlich, dass ziemlich oft von diesem Text abgewichen wird. Alle Abweichungen werden in den Fussnoten angegeben und meistens auch begründet; sie sind im allgemeinen richtig und auch gut motiviert. Die Übersetzung ist genau – der in diesen Schriften recht sorgfältig gepflegte Periodenbau kommt gut zu seinem Rechte – und sehr gut lesbar. Besonders willkommen sind die am Ende des Bandes aufgenommenen Erläuterungen zu den einzelnen Schriften, wobei speziell die Paraphrasen des Inhalts der einzelnen Abschnitte zu loben sind, die den – in diesen ziemlich weitschweifenden Schriften gelegentlich recht langsamen und dadurch für den Leser schwer festzuhaltenden – Fortschritt des Gedankens deutlich zeigen. Viel Sorgfalt ist auch auf die Interpretation der von Augustin herangezogenen Bibelstellen verwendet worden. Die ganze Arbeit lässt sich somit als eine sehr gelungene Leistung bezeichnen, und der Rez. möchte der Hoffnung Ausdruck verleihen, dass die weiteren Bände – deren Vorbereitung allerdings sehr viel Arbeit fordern wird – von jetzt an in kleineren Zeitabständen als bisher erscheinen werden.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Albert Wifstrand, *Die alte Kirche und die griechische Bildung* (Dalp Taschenbücher, 388D), Bern-München, Francke Verlag, 1967. 120 S. Sw. Fr. 3.80.

Es war ein ausgezeichneter Gedanke, die fünf Vorlesungen, die der in 1964 der Wissenschaft entfallene schwedische Gelehrte Albert Wifstrand im Jahre 1951 in Uppsala gehalten hat, und die schon im Urtext (Lund 1957) veröffentlicht und in 1962 auch in französischer Übersetzung erschienen sind, jetzt auch dem deutschsprachigen Leserkreis zugänglich

zu machen. Die Titel der fünf Vorlesungen lauten: 1. „Aneignung oder Ablehnung"; 2. „Die Rhetorik und die literarischen Strömungen"; 3. „Die Wissenschaft"; 4. „Die Exempeltradition"; 5. „Christlicher Einfluss auf die heidnische Bildung". Mit Recht wird dieses kleine Werk zu dem Besten gerechnet was über das Verhältnis von Urkirche und Hellenismus geschrieben worden ist.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN O.F.M.

Jean Colin, *Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires* (Collection Latomus, vol. LXXXII). Bruxelles–Berchem, 1965. 176 pp., 5 pls. Pr. Fr. B. 280.

In an earlier review of the present study (*BABesch.* 61 (1966) 155–159) I have expressed at length my disagreement with the author concerning his main theses, *viz.* (a) that the (free) cities in the Roman Empire continued to enjoy a free capital jurisdiction of their own, and (b) that they frequently exercised this right by means of popular "acclamatio" = ἐπιβόησις ("vote par acclamations populaires").

There is perhaps some evidence to show that "civitates liberae" exercised some sort of capital jurisdiction. In a recent study D. Nörr (*Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, München, 1966) cautiously writes that "wenigstens nach der Angabe der Quellen die Strafgewalt der städtischen Gerichte ... (teilweise) bis zur Todesstrafe gehen konnte" (p. 32). In note 123 on the same page he adds: "so erscheint es doch sehr zweifelhaft, ob die Blutgerichtsbarkeit – wenigstens in den freien Städten – wirklich schlechthin bei den römischen Magistraten lag." I have tried to show that the evidence, discussed by Colin, does not always bear out his theory about a free capital jurisdiction in the free cities.[1] Nörr's evidence is hardly more impressive. His most positive piece of evidence

[1] As to the inscription from Cnidos (Syll.[3], 780), discussed by me in *BABesch.*, a reference to R. T. Sherk, C. Asinius Gallus and his Governorship of Asia, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966) 57ff., is appropriate. Sherk rightly points out that the status of free cities during the Principate differed very much from what it had been under the free Republic: "Augustus ... allowed them to remain free only as a favor. Such favors could be revoked at will." Incidentally, Sherk's main theory that Asinius Gallus acted in his capacity of *amicus Caesaris* at Rome (and not as proconsul of Asia Minor at Cnidos) seems to break down on two grounds: (a) I cannot help feeling, that the wording of the decree suggests that the slaves of the accused, who were to be

is Dio of Prusa, *Or.* 31,82ff, from which we are indeed entitled to infer, that the "free" Rhodians handed local "ἱερόσυλοι" straightaway to the executioner. There is no indication that the Rhodians by doing so overstepped any limits set to their power by the Roman authorities. I am not sure that Plutarch, *Praecepta rei publicae gerendae* 815 A, refers to exile as an official penalty imposed by an urban lawcourt. I would favour the following translation: "for either in all those cases in which they ('kreittones') are injuring their inferiors, they force them to flee from the city (sc. to the Roman authorities)." The context demands that the lower-class people took refuge with the Roman governor; they could and did not rely on the city's jurisdiction, because it was fully controlled by their opponents. Even if we admit (on the basis of Dio of Prusa) that certain free cities enjoyed a free capital-jurisdiction (Nörr, 32, note 118, concedes that in Athens (a free city!) capital cases were brought before the governor),[2] there is no evidence for Colin's further theory that popular acclamation was the mechanism through which this jurisdiction was exercised (see *BABesch.*). 'Επιβόησις admittedly was most important in Hellenistic-Roman assemblies and Colin's collection of the evidence for this practice is most welcome (though far from complete); however, he has not succeeded in showing that the popular epiboēsis was an official vote of the citizens, by which a criminal was sentenced to death. In all the cases, discussed by Colin, the dēmos acted as a pressure-group, not as a sovereign citizenbody that, like the classical ekklēsia and/or hēliaia, exercised a free capital jurisdiction.

---

investigated by Asinius Gallus, were in Cnidos. The reason why Augustus referred the interrogation of the slaves to A. was that the accused feared an investigation by the local Cnidian authorities; (b) the wording of the Ephesian inscriptions discussed by Sherk seems to me to show that the wall-building round the temple of Artemis and Augustus took place *during the proconsulate* of Asinius Gallus and under the supervision of one of his legates. Since the *terminus ante quem* is 30 June BC, we would (on Sherk's hypothesis) have to assume that the building-operations were begun and finished between late May and June 30th of the year 5 BC. This seems improbable. It is easier to assume that A. was proconsul during 6/5 BC and that the Ephesian inscriptions were erected at the end of his term. The text of the inscriptions does not warrant the theory that only the stēlai, on which the texts have been inscribed, were erected under Asinius' proconsulate. This theory would seem to be the only way-out for Sherk: the governor arrived in Asia at the end of May 5 BC, found the building-operations finished and had about a month to have the dedicating inscriptions engraved.

[2] Nörr anyhow rejects any attempt to regard the "libertas" of the free cities as a closely defined status: "Es scheint so, als ob der Begriff der Freiheit eher die Hülle eines Bündels von jeweils zu bestimmenden Privilegien gewesen ist als ein einheitlicher und fest definierter Status" (*op. cit.*, 63).

Colin frequently discusses Christian texts. In the trial of Polycarpus (Ignatius, III, 2; XII, 2ff; Eusebius, *H.E.* IV, 15) he naturally draws attention to the epiboēsis of the Smyrnaean crowd. However, it is obvious to the unprejudiced reader that it was precisely the proconsul Gratus who conducted the trial. The people was a pressure-group; the governor exercised the capital jurisdiction. Moreover, Smyrna was not a free city. Colin's solution for this problem is hardly satisfactory. He suggests that the Smyrnaeans actually possessed capital power in their capacity of members of the Hellenic Koinon. Ignatius' text in fact mentions an ἀσιάρχης, a priest of the cult of the Hellenic Koinon in Smyrna but there is not a single argument to support the idea that the citizens of Smyrna actually acted as members of the provincial assembly. Moreover, the evidence marshalled by Colin to show that the provincial assemblies in the Roman Empire exercised a capital jurisdiction is not impressive. Imperial rescripts to the Thessalian, Thracian, Bithynian and Spanish (Baetica) assembly (Colin, 108 and 128/9) rather show that in the last resort the Roman authorities were in charge of the capital jurisdiction and accordingly were to be consulted. This interpretation is supported by Josephus *B.J.* II, 13,2; 14,1 (local authorities arrested and imprisoned robbers; the procurator decided on *execution*) and by *Dig.* 48,3,6 (rescripts by Hadrian and Pius requiring the municipal authorities to send a written account of the interrogation of brigands by the municipal police to the governor and to appear themselves). The Romans definitely wanted to have a finger in the pie.

From Philostratus, *V. Soph.* I, 25,2, p. 532, Colin infers that the Smyrnaean πόλις as such was entitled to deal with cases of sacrilege and adultery. The text does not warrant this. Polemon urges the Smyrnaeans to "ἐξωθεῖν τῆς Σμύρνης" such cases, because they "needed a judge who had the sword". The implication surely is, that the Smyrnaeans were refused capital jurisdiction and that they sometimes might feel tempted to overstep the limits.

Similarly *Acta* 19,36ff (Paul's conflict with the Ephesian silversmiths) seems to show that blasphemy and sacrilege (both capital cases) were the concern of the proconsuls during their conventus. The secretary of the Ephesians in fact says that Paul's companions in his view were not guilty of sacrilege and blasphemy and that the silversmiths anyhow had to address themselves to the proconsul in case they disagreed (*contra*, Colin, 129/30).

Colin amply discusses the case of the Martyrs of Lyons in 177 AD.

However important the crowd's epiboēsis may have been, it is clear again that the Roman governor was in charge of the trial. He referred the case of the Roman citizens among the martyrs to the Roman Emperor and executed the penalty ordered by him. The lex Iulia protected the Roman citizen from the capital jurisdiction of provincial governors. The stock-examples are St. Paul who appealed to the Emperor (Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι) and the Roman citizens who were accused of Christian practices and who were sent to Rome automatically by Pliny. Pliny does not mention appeal; nor does Eusebius in his report on the trial of the Lyons Martyrs. It may be that both Pliny and Eusebius represent a stage in the development of capital jurisdiction on Roman citizens, in which formal appeal was no longer necessary but the accused (or a report on them) were sent automatically to Rome.[3] It may also be, that both Pliny and Eusebius took the appeal for granted.

The reader may be surprised to learn that Colin begins his book with a long introduction (p. 9–39) on Jesus' trial before Pilate. Colin applies his epiboēsis-theory here: the acclamations of the Jewish crowd before Pilate (Colin reads in *Marc* 15,8 with some Mss anaboēsas instead of the familiar anabas) in fact were an official vote: "c'était la foule ... qui par un vote explicite et impératif, venait de condamner Jésus à la croix" (p. 37). It is the same old story again. Pilate, by obeying to the crowd did not adopt deliberately a "système de vote populaire"; he simply yielded to pressure. Accordingly the chapter, in which Colin attempts to prove that the strongly hellenized Palestinian cities influenced the orthodox Jewish community in Jeruzalem and supplied the pattern of Hellenic epiboēsis-as-an-official vote, is superfluous, however much work may have gone into it and however interesting a picture it enables Colin to present of Palestinian city-life.

---

[3] Cf. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, 1963), pp. 57–70; *contra* P. D. A. Garnsey, The Lex Iulia and Appeal under the Empire, *JRS* 56 (1966) 167ff; this article is sometimes hypercritical; especially so when its author, in spite of St. Paul's clear above-mentioned statement, winds up the section on St. Paul's trial with the words: "It is not a case of appeal proper at all" (p. 185). In general this article suffers from an unfortunate and increasingly popular tendency heavily to underestimate the legal infra-structure of Roman administration. I shall be the last in transferring a priori modern ideas of efficiency and legalism to the ancient world. Nevertheless, it seems to me clear that basically the Lex Iulia laid down the rules to be followed in the case of Roman citizens on trial in the provinces. This view is not affected by cases in which either the *reus* did not invoke his right of appeal or the authorities disregarded the law (for the latter see Dio Cassius 63,2,3; Garnsey, p. 176).

In his otherwise unconvincing introductory chapter Colin does give a useful survey of the positions in the protracted debate on the competence of the Sanhedrin to exercise a free capital jurisdiction: a debate that mainly centres upon the famous words in *John* 18,31: "We (h.e. the Jews) are not allowed to put any man to death." Colin seems to hold the view that the Sanhedrin was allowed to inflict capital punishment on those who committed acts that counted as crimes against the Jewish Law: apostasy, blasphemy, infanticide. He duly records the conflicting opinions of Goodenough and Volkmann (p. 11; 83); on p. 83, note 4, after having referred to these two scholars Colin writes: "Mais le cas de Saint-Étienne, entendu par le Sanhédrin pour blasphèmes, puis lapidé à mort, paraît typique (*Act. Ap.*, 6–7)." This probably means that Colin believes in the capital jurisdiction of the Sanhedrin in Jewish sacral matters. However, the Stephen-story has been widely interpreted as a lynching and Sherwin-White, after a well-balanced discussion of the evidence, reaches the conclusion "that the Sanhedrin possessed certain powers of this sort (i.e. of capital jurisdiction, H.W.P.) in connection with the maintenance of public order in the Temple-Area" (*op. cit.*, p. 42). Since, however, Colin's main purpose was to unlock the door with his epiboēsis-key, we can hardly blame him for not giving a complete survey of the Sanhedrin-problem.

The book has excellent indices and in general amply testifies to Colin's impressive command of both the literary and the epigraphical sources. The present reviewer unfortunately cannot help feeling, that most of Colin's otherwise very interesting evidence either is irrelevant to his main problem (see *BABesch.*) or does not warrant the conclusions drawn by him.

Leiden, Mozartstraat 201 H. W. PLEKET

Répertoire de Manuscrits Médiévaux contenant des notations musicales, sous la direction de Solange Corbin, II: *Bibliothèque Mazarine – Paris*, par Madeleine Bernard. Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1966. Pp. 192; 16 plates. Pr. Fr. 40.

Musical palaeography can hardly be too grateful to Solange Corbin for the repertory of medieval MSS containing musical notation edited under her supervision. After Madeleine Bernard had opened the series with a description of the MSS belonging to the library of Sainte-Geneviève

at Paris, this second volume deals with similar MSS in the Bibliothèque Mazarine. It does so in a way that is both outstanding and unconventional. Outstanding because virtually everything that matters in the palaeography of musical notation has been described in detail. Also it presents a wealth of classifications of MSS and of subjects in the form of indexes, as well as a happy choice of facsimiles from the most important MSS. And by unconventional I refer to Solange Corbin's special method for the division of neums and other musical notations, about which more will be said below.

In the preface, which is more concise than that of the first volume, Madeleine Bernard explains why the arrangement of this book is slightly different from that of the preceding one. Although the great majority of the relevant MSS dates from the 14th and 15th centuries, the number from earlier centuries is larger than with those in the Bibliothèque Sainte-Geneviève. Among the MSS most important to the history of music I mention MS 1707 from the 10th century with the hymn "*Pange lingua gloriosi*" by Venantius Fortunatus, in Breton neums (also in facsimile plate VIII); MS 1708 with the *Officium S. Nicolai* and *Officium Stellae* from the cathedral of St.-Cyr at Nevers (11th cent.; plates IX and X); MS 438 (15th cent.) with a three-part arrangement of the genealogy according to St. Matthew (plates XIII-XVI).

At every moment that the description of these MSS – including the indexes – touches on the main subject, musical notation and especially the notation of neums, we feel the personal influence of the musical palaeographer of the Sorbonne, Prof. Dr. Solange Corbin. This personal touch can be recognised at a glance in the "Tableau des neumes" (pp. 184–185; it is a pity that for technical reasons many pages of the indexes, as these, are not numbered). In this table one is immediately struck by the "Axe" theory of neums according to the method of the "Corbin School", based on the notation of *punctum* by the side of *virga*, *podatus* beside *clivis*, *scandicus* beside *climacus*, *torculus* beside *porrectus*, also by the specification of ornamental neums. At the same time it is to be regretted that we are still awaiting the publication of Solange Corbin's dissertation "Les notations neumatiques", written in 1957, in which this theory is expounded. If I am not mistaken other new terms, apart from "Axe", have been coined by her, such as "notation lorraine" ("lorraine" here in the sense of early-medieval Lorraine) instead of the Metz notation, as well as a clearer geographical classification of the different kinds of neums (cf. p. 147 of vol. I).

The physical get-up of this book can only be admired. It contains very few printing-errors. About the composition of the work with its many indexes enough has been said. In these indexes more references to the pages of the body of the text would have been helpful, as well as a more detailed distinction between the different kinds of tropes (textual tropes, melismatic tropes, *prosula*-tropes). Finally, although a separate volume about the musical instruments in the MSS has been announced, I should have welcomed something more than the mere specification "chantres" in the survey on p. 182 (also on p. 151 of vol. I). This last remark, however, is best taken as an expression of the eagerness with which the publication on the instruments is looked forward to.

Amsterdam, Staalstraat 19 J. SMITS VAN WAESBERGHE

Mullus. Festschrift Theodor Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1). Herausgegeben von Alfred Stuiber und Alfred Hermann. Münster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964. Pp. VIII, 416; 17 pl. Pr. DM 68.—/64.—.

The 'Festschrift' offered to Professor Theodor Klauser, on the occasion of his seventieth birthday, by friends, pupils, and colleagues is a magnificent homage to this scholar who – to quote part of the dedication – "Christianorum memoriam priscorum litteris monumentis caerimoniis traditam singulari pietate coluit summoque acumine perlustravit". The volume, produced in the same exquisite way as the *Jahrbuch für Antike und Christentum* directed by Professor Klauser, is provided with eleven clear illustrations between the text and seventeen beautiful plates. It contains no less than forty-six contributions, dealing with a great variety of subjects but all of them elucidating aspects of early Christianity and, especially, of the 'Auseinandersetzung' of Christianity and antiquity, the field of research which was first placed in the centre of interest by the late Franz Joseph Dölger, of whom Professor Klauser is the successor as editor of the *Reallexikon für Antike und Christentum.*

It is of course impossible to discuss the contributions one by one. On the other hand, to single out some of them would be difficult and, in view of the generally high standard, unfair to several other ones. When, therefore, the present writer expresses his admiration for A. Alföldi's

presentation of pagan *pseudomonetae* used as amulets, and H. Dörrie's analysis of philosophical elements in the *De Isaac vel anima* by St. Ambrose, for W. Schmid's study of the *Vita Alexandri Severi*, and K. Weitzmann's enquiry of the Jewish influence on the illustrations of the Old Testament, the special mention of these articles has no other intention than to give a representative sample of this rich volume, full of instruction and intellectual delight, as even a mere enumeration of the titles will make clear.

A. Alföldi, *Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 nC.* (1/9). M. R. Alföldi, *Die Sol Comes-Münze vom Jahre 325. Neues zur Bekehrung Constantins* (10/16). A. A. Barb, *Krippe, Tisch und Grab. Ein Versuch zur Formsymbolik von Altar und Patene* (17/27). G. Brusin, *La basilica apostolorum di Aquileia. Problema storico-archeologico* (28/33). P. Courcelle, *Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix* (34/42). J. Daniélou, *Le Symbole de la Caverne chez Grégoire de Nysse* (43/51). F. W. Deichmann, *Vom Tempel zur Kirche* (52/59). A. Dihle, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus* (60/70). E. Dinkler, *Bemerkungen zum Kreuz als* τρόπαιον (71/78). H. Dörrie, *Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius* (79/92). A. Ehrhardt, *Emmaus. Romulus und Apuleius* (93/99). H. Engberding, *Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebetes der griechischen Gregoriusliturgie* (100/110). E. Fascher, *Abraham,* φυσιολόγος *und* φίλος θεοῦ (111/124). W. H. C. Frend, *A Note on the Influence of Greek Immigrants on the Spread of Christianity in the West* (125/129). J. Gagé, *Le livre sacré et l'épreuve du feu. A propos d'une mosaïque du mausolée de Galla Placidia à Ravenne* (130/142). A. von Gerkan, *Zur Hauskirche von Dura-Europos* (143/149). F. Halkin, *Une nouvelle passion des martyrs de Pergame* (150/154). A. Hermann, *Antinous infelix. Zur Typologie des Heiligen-Unheiligen in der Spätantike* (155/167). H. Herter, *Amme oder Saugflasche* (168/172). H. Kähler, *Zur Datierung des Sarkophages von Manastirine im Archäologischen Museum von Split* (173/180). E. H. Kantorowicz, *Constantinus Strator. Marginalien zum Constitutum Constantini* (181/189). H. Karpp, *Viva Vox* (190/198). L. Koep, *Astrologia usque ad Evangelium concessa. Zu Tertullian, De Idololatria* 9 (199/208). B. Kötting, *Tier und Heiligtum* (209/214). M. Krause, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum* (215/223). R. Krautheimer, *Zu Konstantins Apostelkirche in Konstantinopel* (224/229). G. Luck, *Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten* (230/241). P. Mikat,

Erwägungen zur koptischen Kunst (242/249). S. Morenz, *Ägyptische Spuren in den Septuaginta* (250/258). O. Nussbaum, *Zur Bedeutung des Handkreuzes* (259/267). I. Opelt, *Der Edelstein im Bauch des Fisches. Ein orientalisches Novellenmotiv bei Johannes Moschos* (268/272). M. Pellegrino, *Il »Topos« dello »Status rectus« nel contesto filosofico e biblico* (273/281). O. Perler, *Die Taufsymbolik der vier Jahreszeiten im Baptisterium bei Kelibia* (282/290). F. Pfister, *Ein apokrypher Alexanderbrief. Der sogenannte Leon von Pella und die Kirchenväter* (291/297). W. Schmid, *Bilderloser Kult und christliche Intoleranz. Wesen und Herkunft zweier Nachrichten bei Aelius Lampridius* (*Alex. 43,6f*) (298/315). W. Schneemelcher, *Der getaufte Löwe in den Acta Pauli* (316/326). M. Simon, *Remarques sur la Catacombe de la Via Latina* (327/335). J. Straub, *Zur Ordination von Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike. Ein Reformvorschlag der Historia Augusta?* (336/345). A. Stuiber, *Depositio – κατάθεσις* (346/351). W. Theiler, *Antike und christliche Rückkehr zu Gott* (352/361). K. Thraede, *Die Infantia des christlichen Dichters* (362/365). W. C. van Unnik, *Die Anklage gegen die Apostel in Philippi* (*Apostelgeschichte 16,20f*) (366/373). J. Vogt, *Bemerkungen zum Gang der Constantinforschung* (374/379). J. H. Waszink, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos* (380/390). S. Weinstock, *Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyreracten* (391/400). K. Weitzmann, *Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquellen auf die Illustrationen des Alten Testamentes* (401/415).

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Vigiliae Christianae 23 (1969) 81–87, © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REGARDING THE BACKGROUND OF THE LITURGICAL TRADITIONS IN THE DIDACHE

THE QUESTION OF LITERARY RELATION BETWEEN DIDACHE IX,4 AND THE FOURTH GOSPEL

BY

A. VÖÖBUS

The contention that the Didache depends on the Fourth Gospel is not a new one. It was put forward many years ago by J. A. Robinson, who asserted that the Didache in the liturgical sections has the 'spiritual gospel' in mind.[1] This assertion appealed in particular to those who believed the Fourth Gospel to be the most primitive of the books of the evangel.[2] This claim has been revived from time to time. New impetus was given to this interpretation by C. F. D. Moule,[3] and L. Cerfaux[4] has – recently – put his support behind this interpretation, indeed, with a vigor that has convinced others.[5] A claim such as this naturally deserves close study and careful appraisal, not only because it involves the interpretation of the Didache but also the history of tradition in general. So we must ask, what basis is there for the contention of literary dependence and of what value is it?

First of all, the reference to the place where the scattering occurs has been used as an argument: "And... the mountains, fit into the setting according to John VI,3 though not the Synoptics."[6] However, we must not let ourselves be led astray by this assertion. Indeed, it is a strange argument. By what necessity are we compelled to fix upon the Johannine account — because of the reference to the mount and the 'fragments' just

---

[1] *Barnabas, Hermas and the Didache* (London 1920), p. 8ff.; The Problem of the Didache, *Journal of Theological Studies* 13 (1911–12), p. 347.

[2] E. R. Goodenough, John a Primitive Gospel, *Journal of Biblical Literature* 64 (1945), p. 173ff.

[3] A Note on Didache IX,4, *Journal of Theological Studies* NS 6 (1955), p. 240ff.

[4] *La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè*. Studia Biblica et Orientalia II (Roma 1959), p. 375ff.

[5] Cf. F. M. Braun, *Jean le Théologien* (Paris 1964), p. 170.

[6] Moule, *op. cit.*, p. 242.

mentioned? But the same references also occur in the Matthaean account.[7] What is more, the same implication can be culled from the Matthaean recension, i.e. that the fragments were scattered on the mount and were gathered together.

Another angle is more important. The picture painted for us in the Didache passage is by no means a copy of the one appearing in the Johannine episode. Whereas the Didache speaks of grain scattered upon the mountains,[8] the Johannine refers to a mount at the beginning of the narrative, making it the setting for the account. This difference cannot simply be blotted out. The pictures are entirely different. As a matter of fact, this incongruity in imagery is a vital one – vital in the sense that it is not possible to visualize how the Didache could have used the Johannine episode as its point of departure. The point is that the Didache exhibits absolutely no interest in the mold in which the Johannine episode is cast!

But beyond the argument just discussed the real claim is anchored in the occurrence of the term κλάσμα in Didache IX,4. This has mesmerized the contenders – that element has been made the cornerstone of the whole proposal.[9] It is averred that this term has been taken over from the episode in the Fourth Gospel. These are the claims, but what are the facts? These, indeed, are quite different. One must observe that the Fourth Gospel does not employ κλάσμα at all. It uses the word κλάσματα.[10] This simple fact speaks for itself. Need one be more strongly reminded that any supposed relationship between the Johannine language and that used in the Didache is an exercise in futility? The point is that the Didache shows no interest whatsoever in nor any respect for the Johannine portraiture. If the Didache had followed the Johannine symbolism, then its symbols ought properly to have appeared at this point. This is what logic demands.

Moreover, the futility of the contention becomes ever more patent. The truth is that κλάσμα can be maintained only at a very high price, namely at the expense of textual-critical sifting of the sources, an endeavor we are asked to neglect. However a textual-critical investigation is the only way of establishing a solid foundation for the text of the Didache and thus a reliable basis for research.

---

[7] Matth. XV,29: ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος. [8] Didache IX,4.

[9] Cf. R.D. Middleton, The Eucharistic Prayers of the Didache, *Journal of Theological Studies* 36 (1935), p. 262.

[10] Jo. VI,12: τὰ περισσεύσαντα κλάσματα.

Actually, the original reading of the prayer is not entirely dubious. It can be ascertained from the evidence in the sources themselves. What they present is factual material which must be given priority over preferences for a given interpretation whether old or new. That is to say, the sources must be allowed to give their own testimony.

On the basis of this canon of research, it is instructive that the Apostolic Constitutions present the reading ἄρτος[11] not κλάσμα. The euchologium of Serapion of Thmuis speaks of the 'bread' and betrays no knowledge of any other reading.[12] The situation is the same in that which is to be seen in the work of Athanasius.[13] The euchologium of Dēr-Balizeh adds its confirmation.[14] So does the Georgian version.[15] Finally, the anaphora tradition in Ethiopic lends its voice[16] to the same effect. This is a powerful array of documents many centuries older than the Greek codex of the Didache.

The real situation is now fully in view. The reading κλάσμα of the Greek manuscript – which let us remember, is of the year 1056 A.D. – is completely isolated and stands by itself. All the other sources unanimously support the reading 'bread'. These sources are not only centuries older but they give a reading which cannot upon intrinsic grounds be adjudged suspect. The Greek codex therefore contains a reading which must have intruded into the text as a result of the process of adaptation.[17] It betrays itself as a secondary reading. Furthermore, this outcome makes the best historical sense when the entire range of textual material at our disposal is taken into consideration. Consequently text-critical sifting

---

[11] *Didascalia et Constitutiones apostolorum* VII,25, ed. F.X.Funk (Paderbornae 1905), p. 410.

[12] *Euchologium Serapionis* XIII,13, ed. J.Quasten, in: *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonnae 1935), p. 62.

[13] Λόγος σωτηρίας, ed. E. von der Goltz, Texte und Untersuchungen NF XIV,2 (Leipzig 1905), p. 49.

[14] *An Early Euchologium, the Dêr-Balizeh Papyrus*, ed. C.H.Roberts-B.Capelle (Louvain 1949), p. 26.

[15] Die "Lehre der zwölf Apostel" in der georgischen Überlieferung, tr. G.Peradze, *Zeitschrift für die Neut. Wissenschaft* 31 (1932), p. 115.

[16] *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes und des hl. Jacobus von Sarug*, ed. S.Euringer. Orientalia Christiana XXX,1 (Roma 1934), p. 44f., 96f.

[17] This reading reflects adaptation to the local liturgical terminology in Egypt as exhibited also in very early sources of Manichaean provenance in the Coptic idiom, E.Peterson, ΜΕΡΙΣ Hostienpartikel und Opferanteil, *Ephemerides Liturgicae* 61 (1947), p. 3 ff. See also Probleme der Didache-Überlieferung, in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Rom-Freiburg-Wien 1959).

sweeps away all that which has been employed to sustain the romanticism of the new interpretation.

Some words should also be said about certain other conjectures which have been made to bolster the thesis. These concern the two participles usually translated 'scattered' and the second 'gathered'. We have been asked to believe that these are beset with great difficulties as to their meaning:[18] the first has nothing to do with the seed scattered upon the mountains but is in reality from John XI,52;[19] equally the second means something different – the notion of bread-making cannot be accepted and it is simply erroneous.[20] Assertions like these should not detain us long. We prefer to follow the methodological course, a course far more important than that which the modern theologians and interpreters want us to believe, which leads us to the ancient interpreters, texts and sources and what they can and do tell us. This does not lead us into the spider's web of guesswork.

We are happily in the position of possessing evidence which can guide us. Texts are available which can tell us whether the terms under discussion really caused as much difficulty as is asserted.

The Apostolic Constitutions, in which the episode in the Fourth Gospel is not reflected at all, gives absolutely no sign that something was wrong with these terms or that a need was felt to improve or otherwise tamper with the terms under inquiry – this source has the text of the same form as that in the Didache.[21] The situation in the anaphora of Serapion is no different.[22] It does not reveal even a scintilla of uneasiness about the terms. Exactly the same appears in Athanasius.[23] The papyrus of Dēr Balizeh however deviates from the preceding documents introducing a new term in place of the one under scrutiny.[24] It is with some excitement that we look forward to some hint of the reaction against the alleged defectiveness – but there is nothing! Even in this instance the source moves in the direction of the discredited breadmaking metaphor![25]

---

[18] Moule, *op. cit.*, p. 240.

[19] Robinson, *The Problem of the Didache*, p. 348.

[20] Moule, *op. cit.*, p. 240.

[21] *Constitutiones apost.* VII,25,3, ed. Funk, p. 410.

[22] *Euchologium Serapionis* XIII,13, ed. Quasten, p. 62.

[23] Λόγος σωτηρίας XIII, ed. von der Goltz, p. 47.

[24] *An Early Euchologium*, ed. Roberts-Capelle, p. 26.

[25] Mixture of water and wine becomes a symbol of the union of the congregation: ὁ οἶνος ο[ὗτος] ὁ ἐξελθὼν ἐκ τῆ[ς ἁγίας ἀ]μπέλου Δ[αυεὶδ] καὶ τὸ ὕδωρ ἐξ ἀμ[νοῦ ἀμώ]μου καὶ σύμ[μικτα] ... ειο ἐγένετο ἓν [μυ]στήριον, *ibid.*, p. 26.

Thus, just at the point that a change does take place, we do not find what we have been led to expect: the change has absolutely nothing to do with the Johannine episode of the Feeding of the Multitudes. The anaphoras in the Ethiopic tradition reflect exactly the same situation.[26] The farthest reaches visible in these various sources unanimously and strongly testify that no embarrassment or difficulty was experienced with the term. Furthermore, the sources nowhere suggest even the faintest awareness that the metaphor and the prayer have anything to do with the Johannine episode.

The studies of the present writer[27] have led him to a realization of the futility of discussion which brings up isolated elements and terms in such a way as to enjoy freedom to entertain all kinds of possibilities. As we have already seen, this road gets us nowhere. What is needed is a methodological approach which includes an appraisal of the entire scope of the issues.

Further such an appraisal in this instance must achieve clarity about the outlook and orientation of both texts if it is to understand the question of the relationship between them.

On the version in the Johannine narrative C.F.D.Moule says: "The collecting in question was into a single place – together."[28] This premise becomes the springboard from which he leaps to his conclusions. However, when we turn to the Fourth Gospel itself, the text does not say what the contention claims it does. In fact, it contains nothing to indicate that the collecting 'together' is the real leitmotif.

Even if one were to suppose that the idea of oneness was the central concern at this point, it would hardly have been brought out so awkwardly and clumsily – to accept this would be to pose a new puzzle, indeed. The author of this gospel is much too skillful to have committed such a *faux pas*. It is certain that he would not have been content with the formulation we have before us had his real purpose been that of expressing the notion of oneness. Even more to the point is the fact that the author of the gospel would not have said 'twelve baskets' if he had really wanted to refer to oneness – 'one basket' would have been much more apropos. The author was not so bereft of his wits that a more effective portrait for the idea of oneness was ruled out. Finally, if the idea of oneness controlled the

---

[26] *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes und des hl. Jacobus von Sarug*, ed. Euringer, p. 44f., 96f.

[27] A.Vööbus, *Liturgical Traditions of the Didache* (Stockholm 1967), p. 137ff.

[28] Moule, *op. cit.*, p. 242.

evangelist's thought why does he not express it in suitable form? But, and this is most important, we should not lose sight of the fact that the idea which moved the evangelist is expressed – and this cannot be treated as if it did not exist. It is an entirely different thought from that proposed. It is the idea of preservation. The episode of the Johannine narrative itself provides the leitmotif which has inspired the Johannine recast of the story and it is designed accordingly.

Analysis shows that the Johannine recast of the pericope of the Feeding of the Multitudes carefully and skillfully selects just those features which will make the reader think of the eucharist. In fact, these elements are so conspicuous that they cannot fail to suggest that that which is in the mind of the evangelist is the act of the Lord's Supper. In the hands of the evangelist, the episode of the miraculous feeding becomes a prefiguration, a mystical prophecy about the eucharist.[29] What was distributed during the feeding was already the eucharistic bread, the bread of life for the community of the believers. In this canvas, the real concern is expressly brought to the fore by the injunction: that nothing should perish.[30] The statement is explicit, unequivocal; it reveals the actual intention of the episode: the surplus must be preserved for future use. We stand face to face with the governing idea of the entire account in question.

Now then, what do we find exhibited in the text of the Didache? What is its leitmotif? Does it show the same governing idea as the Johannine narrative?

The first thing we must do is this, to clarify the meaning of Didache IX,4. The protasis and the apodosis stand in perfect correspondence to each other. In this instance, it is the Christian community which stands in the limelight. The figure of speech employing the metaphorical dimension deals with the gathering together of that which was scattered. That is, the apodosis carries the imagery over to the congregation – its scattered members will be reunited. The widely dispersed community is compared with grain scattered upon the mountains and which is to be gathered. The comparison and the parallelism is unequivocal. Consequently the controlling idea in this liturgical prayer of the Didache is oneness, unity and reunion.[31] That much is crystal clear.[32]

---

[29] A. Vööbus, *Earliest Eucharistic Traditions*, chapter VII (in press).

[30] Jo. VI,12: ἵνα μὴ ἀπόληται.

[31] Vööbus, *Liturgical Traditions in the Didache*, p. 129ff., 164ff.

[32] With this outlook the Didache belongs to a very primitive stream in the

It is instructive to place these two sources side by side and to view them in the light of these observations. In the Johannine episode of the miraculous feeding, the subject matter has to do with the life-giving sacramental substance which imparts and sustains the vitality of the church. The predicate is fully in accord with the subject: it expresses the need for the preservation of the sacred substance. In the Didache however the subject matter is not the sacramental substance but the congregation itself. Consequently, the predicative correlate also differs from that to be seen in the Fourth Gospel: it refers to the unity and oneness of the congregation. This oneness is eloquently brought out under the symbol of the bread.

Now we have reached the desired perspective and we are beginning to see the facts which have a vital bearing upon the issue under discussion. The imagery in the Didache shows absolutely no vestige of the governing idea exhibited in the Johannine episode. Intention, purpose, leitmotif and design in the two sources do not correspond. The sources under discussion are basically different from each other.

Oak Park (*Ill.*), 230 So. Euclid Avenue

---

eucharistic traditions; cf. A. Vööbus, *The Prelude to the Lukan Passion Narrative. Tradition-, redaction-, cult-, motif-historical and source-critical studies* (Stockholm 1968), p. 48ff., 108ff.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 88–90; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REST AND RULE

BY

ERNST BAMMEL

Few of the Dominical sayings have more parallels than Luke 11.9. But it is generally agreed that these parallels,[1] although they make use of the first phrases in Luke 11.9 are essentially different in character.[2] They characterize a progression of knowledge or: a way to salvation each step of which is marked by the introduction of a new verb, whereas Luke 11.9 gives one and the same affirmation in several formulations.

The wording of the saying is basically identical in Clement's citation from Ev. Hebr., the Oxyrhynchos logion and the passage in the gospel of Thomas. The only divergence is that one additional link is introduced in Ev. Thom. describing bewilderment or trouble[3] and placed between 2 and 3, whereas on the other hand in the same text the last part is omitted.

Recently a new variant form has come to light which may throw some illumination on the genesis of the saying. The second Apocalypse of James from the Nag-Hammadi hoard[4] contains a long speech of Jesus which includes a hymn of praise to James. It consists of four stanzas,[5] construed in the form a/b/b/a. In the second of the b-type stanzas which describe the ministry of James we are informed that

> ... um deinetwillen werden sie darüber belehrt werden und zur Ruhe kommen
> Um deinetwillen werden sie herrschen und König werden
> Um deinetwillen wird man sich derer erbarmen, deren man sich erbarmen wird.[6]

Two of the key terms of the chain are to be found in these lines and one new one appears. This new term 'being taught' stands in close

---

[1] Carefully reproduced in K. Aland's *Synopsis*, p. 269.

[2] J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (1957), p. 14f (the whole passage is rewritten on p. 7–9 of the 1964 edition). – Differently H. G. E. White, *The Sayings of Jesus* (1920), p. 6f.

[3] Both translations are possible.

[4] Published by Al. Böhlig, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi* (Sonderband d. Wiss. Zeitschr. d. Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg 1963), p. 56ff.

[5] See the analysis of Böhlig, *op. cit.*, p. 59f.

[6] *Op. cit.*, p. 78 (fol. 56[50] – in the translation of Böhlig.

relation to the concentration of the salvatory knowledge in the person of James: it is given 'for your sake'.[7] It is obvious that, if knowledge is authoritatively taught, an independent striving with wonder[7a] as the basis of everything and certain stations on the way to knowledge is out of place. Thus, this saying betrays gnostic features to a far lesser degree than the versions cited above. Instead we find a principle which is basically Jewish in a central position. The gnostic ornaments could be linked with this scheme all the more easily as both terms, ἀναπαύεσθαι[8] as well as βασιλεύειν,[9] are rooted in pre-gnostic tradition within Jewish literature. The occurrence of such a formulation within a document which is of a highly gnostic character otherwise[10] and which betrays no traces of a rejudaizing tendency, speaks decisively against an origin of the logion solely within the compass of Gnosticism. On the contrary it seems that the employment of two terms which were open for a gnostic interpretation led only at a secondary stage to a 'regressive' reformulation, taking the form of a salvation ladder which was, as is evidenced by Ev.Thom. 2, capable of expansion.

The two 'gnostic' terms are employed in a way which disagrees with Ev.Thom. by mentioning – together with all the other versions – the ἀνάπαυσις, whereas it agrees with that gospel insofar as βασιλεύειν is seen as the climax.[11] The latter is all the more interesting as ἀναπαύεσθαι plays a considerable role in the gospel[12] and even appears to be the final stage in its soteriological progression. Thus logion 2 seens to reflect a

---

[7] Cp. Ev. Thom. 12: "whereever you have come, you will go to James the Righteous, for whose sake heaven and earth came into being." The idea is very common in Jewish sources: the world was created for the sake of Moses (Sanh 98b; cp. Marqah 67b), David (Sanh 98b), the Righteous, such as Abraham and the Patriarchs (4 Esdr. 15.7; 21.24), the Pious (SDt 11.21; Koh. r. ad 1.4; Gen. r. XII; cp. W.Bacher, *Die Agada der Tannaiten* II,146; cp. Sanh 65b), Israel (Ass. Mos. 1.12; 4 Esdr. 6. 55ff.; 7.11; cp. Past. Herm. *Vis.* 1.1.6), the Messiah (Sanh 98b; cp. *Did.* 10,3). – For the teaching of γνῶσις see a citation from Clement according to which γνῶσις was given to James, John and Peter who handed it down to the apostles etc. (Eus. *H.E.* II.1.4).

[7a] For the gnostic background of "wonder" see W.L.Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* II (1957), p. 151.

[8] Sir. 6.28; 51.26f.; Sap. 8.16.

[9] Sap. 6.20.

[10] We find remainders of a pre-gnostic tradition here and there: the report of James' trial contains features which are superior to the report of Hegesippus; cp. A.Böhlig, *Nov. Test.* 1962, p. 207ff.

[11] This is even emphasized by the twofold expression.

[12] See 50.60.90.

state which does not fully coincide with the tenor of the Ev. Thom. and which may be a degree less gnosticized.[13]

A morphological analysis of the saying would lead from the citation in Ap. Jac. II to that in Ev. Thom. and only then to the Oxyrhynchos saying and that of the gospel of the Hebrews, a work which – nota bene – is still commonly described as Judaeo-Christian in nature.[14] It results from this that Luke 11.9 is not to be taken as the basis[15] of the development; rather it was drawn in at a later stage by way of cross-fertilization as the formulation of Ev. Thom. makes clear.

Cambridge, Caius and Gonville College

[13] Something similar may be said of *Act. Thom.* where although ἀνάπαυσις plays an abundant role, in ch. 136 the sequence occurs ἀναπαύομενοι βασιλεύουσιν. It may be that in all these cases ἀναπαύεσθαι and βασιλεύειν, instead of indicating a progression, express two sides of the same state, (cp. 2 Clem. V.5: ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας); it may be that βασιλεύειν is just another term for what Philo calls ἑστώς, a word which is used in his writings very frequently and often linked with ἀναπαύεσθαι.

[14] M. Dibelius' assumption, that the saying may not be characteristic of that gospel (*Geschichte d. urchristl. Literatur* I, 1926, p. 62) seems, in the light of the parallel material at our disposal, outdated.

[15] Differently B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (1961), p. 261.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 91–104; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ

BY

JOHN WHITTAKER

This paper has three aims: (1) to investigate the influence upon Middle Platonic-Neopythagorean speculation of Plato's famous statement at *Rep.* 509 B 6 ff.: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, (2) to cast some light upon the much-disputed question of the role of the *Parmenides* in pre-Neoplatonic thought, and (3) to consider how far the conception of a first principle transcending νοῦς played any part in pre-Plotinian speculation.

It was at one time claimed by H. Dörrie[1] that no Middle Platonist noted the significance of Plato's statement that the first principle lies ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. But Justin's Middle Platonic training has certainly acquainted him with the passage in question, for he writes (*Dial. c. Tryph.* 4, MSG 6, 484 A) Φησὶ γὰρ Πλάτων ... τὸ ὂν ... ὂν ἐπέκεινα πάσης

---

[1] "Selbstverständlich kannte jeder Platoniker das Sonnen-Gleichnis in Platons *Staat* VI 509 ff. – es wird gewiss ein Dutzendmal zitiert. Trotzdem hat kein Mittelplatoniker den Finger auf jenes οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος gelegt – man hat dies wichtige ἐπέκεινα unbeachtet und unkommentiert gelassen; keiner hat den Schluss gezogen, dass demnach eine τάξις τοῦ ὄντος noch über den νοῦς herausgehoben werden müsste" (*Les Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique V (Vandoeuvres-Genève 1960), pp. 229 f.). Dörrie has since revised his opinion somewhat; cf. *Porphyre*, Entretiens sur l'Antiquité Classique XII (Vandoeuvres-Genève 1966), p. 32: "Die Geschichte der ἐπέκεινα-Formel ist vielschichtig; die Basis dieser Formel ist Platon, *Staat* VI, 509 a-b; sie ist immer wieder von Platonikern verwendet worden; möglicherweise schon vor Aristoteles Περὶ εὐχῆς. Unter den Mittelplatonikern ist sie seit Eudoros nachweisbar, dessen Referat über den ὑπεράνω θεός der Pythagoreer ja diese Vorstellung neu zur Diskussion stellt. Es darf nicht übersehen werden, dass je länger je mehr dies ἐπέκεινα den Beigeschmack des Geheiligten, Sacrosankten bekommt, wohl ein gnostischer Einfluss. Alles in allem stellt sich mit der Formel ἐπέκεινα ... dem Mittelplatonismus die sehr ernst genommene, wiewohl paradoxe Aufgabe, das Jenseitige, eigentlich Unerforschbare, doch zu erforschen."

οὐσίας, ... However, it is typical, as we shall see, of the hesitant attitude adopted towards the Platonic passage by writers of the Middle Platonic period that Justin describes the first principle both as τὸ ὄν and as ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Again, Calcidius, *In Tim.* 176, p. 204, 5 ff. Waszink, which undoubtedly derives from a Middle Platonic source, is influenced in conception and wording by *Rep.* 509 B: *Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri regique principaliter quidem a summo deo, qui est summum bonum ultra omnem substantiam omnemque naturam, aestimatione intellectuque melior, ...*

Celsus too was familiar with the same passage, for Origen at *Contra Cels.* 7, 45, GCS, *Orig.* II, p. 196, 23 sqq. (MSG 11, 1488 A) quotes him as follows: ὅπερ οὖν ἐν τοῖς ὁρατοῖς ἥλιος, οὔτ' ὀφθαλμὸς ὢν οὔτ' ὄψις ἀλλ' ὀφθαλμῷ τε τοῦ ὁρᾶν αἴτιος καὶ ὄψει τοῦ δι' αὐτὸν συνίστασθαι καὶ ὁρατοῖς τοῦ ὁρᾶσθαι, πᾶσιν αἰσθητοῖς τοῦ γίνεσθαι, καὶ μὴν αὐτὸς αὐτῷ τοῦ βλέπεσθαι, τοῦτο ἐν τοῖς νοητοῖς ἐκεῖνος, ὅσπερ οὔτε νοῦς οὔτε νόησις οὔτ' ἐπιστήμη, ἀλλὰ νῷ τε τοῦ νοεῖν αἴτιος καὶ νοήσει τοῦ δι' αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπιστήμῃ τοῦ δι' αὐτὸν γινώσκειν καὶ νοητοῖς ἅπασι καὶ αὐτῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι, πάντων ἐπέκεινα ὤν, ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός. Since the first principle is here αἴτιος ... αὐτῇ οὐσίᾳ τοῦ εἶναι the locution πάντων ἐκέκεινα must imply ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. This same conclusion is drawn on the basis of our passage by Origen himself, who, however, admits that the matter is δυσθεώρητος; cf. *Contra Cels.* 6, 64, GCS, *ibid.*, p. 134, 24 sqq. (MSG 11, 1396 C) ἀλλ' οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει, καὶ μετέχεται ὑπὸ τῶν ἐχόντων "πνεῦμα θεοῦ" ... πολὺς δ' ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος καὶ μάλιστα, ἐὰν ἡ κυρίως οὐσία, ἡ ἑστῶσα καὶ ἀσώματος ᾖ· ἵν' εὑρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ, ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος λέγεται ἐν τῷ περὶ τοῦ σωτῆρος λόγῳ φάσκοντι, "ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου," σημαίνεται δὲ ἐκ τῆς "ἀοράτου" φωνῆς ὁ ἀσώματος. ζητητέον δὲ καὶ εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον καὶ ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον "πάσης κτίσεως" ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν. Origen's statement seems to imply that the matter was under dispute in current speculation. That this was in fact the case will become more apparent as our discussion proceeds; cf. further *Contra Cels.* 7, 38, GCS, *ibid.*, p. 188, 11 sqq. (MSG 11, 1473 B) Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα

νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὅλων θεὸν, οὐκ ἂν ἄλλῳ τινὶ ἢ τῷ κατὰ τὴν ἐκείνου τοῦ νοῦ εἰκόνα γενομένῳ φήσομεν καταλαμβάνεσθαι τὸν θεόν, and *In Joh.* 19, 6, 37, GCS, *Orig.* IV, p. 205, 14–17 (MSG 14, 536 C) οὐ γὰρ νοεῖ τις τὸν θεὸν ἢ θεωρεῖ αὐτὸν, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ πρότερον τὴν ἀλήθειαν, ἵν' οὕτως ἔλθῃ ἐπὶ τὸ ἐνιδεῖν τῇ οὐσίᾳ, ἢ τῇ ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας δυνάμει, καὶ φύσει τοῦ θεοῦ. There are elsewhere in Origen reminiscences of our passage in which, significantly, the wording has been altered so as to indicate not that God, or the Logos, is beyond οὐσία but rahter beyond in *virtue of his* οὐσία; cf. *In Joh.* 13, 21, GCS, *ibid.*, p. 244, 19–22 (MSG 14, 432 C) πολλῶν πολλὰ περὶ τοῦ θεοῦ ἀποφηναμένων, καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὥστε τινὰς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σωματικῆς φύσεως λεπτομεροῦς καὶ αἰθερώδους, τινὰς δὲ ἀσωμάτου, καὶ ἄλλης ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, ..., *In Joh.* 13, 26, 152, GCS, *ibid.*, p. 249, 26–29 (MSG 14, 444 A) ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ, καὶ πρεσβείᾳ, καὶ δυνάμει, καὶ θειότητι (ἔμψυχος γάρ ἐστι λόγος), καὶ σοφίᾳ, οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί. Cf. also Lydus, *De mens.* 2, 6, p. 22, 5 ff. Wünsch ὁ Πυθαγόρας τὴν μονάδα Ὑπεριονίδα καλεῖ διὰ τὸ πάντων ὑπερεῖναι τῇ οὐσίᾳ, ὥσπερ καὶ ὁ νοητὸς Ἥλιος ὑπὲρ τὰ ὄντα ἔχων τὸ εἶναι Ὑπεριονίδης κέκληται.

For Clement of Alexandria too God is in at least one instance ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; cf. *Strom.* 7, 1, 2, 1–3, GCS, *Clem. Alex.* III, p. 4, 2 sqq. (MSG 9, 404 B-C) τίμιον μὲν οὖν ἅπαν τὸ ὑπερέχον ἡγεῖται (sc. the true Gnostic) κατὰ τὴν ἀξίαν καὶ τιμητέον ἐν μὲν τοῖς αἰσθητοῖς τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς γονεῖς καὶ πάντα τὸν πρεσβύτερον, ἐν δὲ τοῖς διδακτοῖς τὴν ἀρχαιοτάτην φιλοσοφίαν καὶ τὴν πρεσβίστην προφητείαν. ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον καὶ ἄναρχον ἀρχήν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν· παρ' οὗ ἐκμανθάνειν ⟨ἔστιν⟩ τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὅλων, τὸ πρέσβιστον καὶ πάντων εὐεργετικώτατον, οὐκέτι φωνῇ παραδιδόμενον, σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἁγίας σεβαστὸν, καὶ σεπτὸν κυριώτατα· ... Since Clement describes the υἱός as ἀπαρχὴ τῶν ὄντων one must assume that the ἐπέκεινα αἴτιον is ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Clement has no doubt inherited this view from Pantaenus, who, in answer to the question how God can know the world if like knows like, replied (Routh, *Reliquiae Sacrae* I, p. 379) μήτε αἰσθητῶς τὰ αἰσθητὰ μήτε νοερῶς τὰ νοητὰ· οὐ γὰρ εἶναι δυνατὸν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων λαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα

γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φαμέν ... However, Clement is hardly consistent on this point. Elsewhere (cf., e.g., *Strom.* 6, 16, 137, 3, GCS, *Clem. Alex.* II, p. 501, 19 = MSG 9, 364 A), no doubt in dependence upon Philo, he refers to God by the LXX designation (cf. Exodus 3, 14) ὁ ὤν. *Strom.* 5, 12, 82,1 (GCS, *Clem. Alex.* II, p. 380, 25 sqq.) is indicative of Clement's quandary: κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἤτοι ἓν ἢ τἀγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὂν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδεσθαι τούτοις· οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως. On the one hand God should not be referred to as ἓν ἢ τἀγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, κτλ., but on the other hand these names are ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως.

Numenius too seems to have been undecided on this issue. In fr. 25 Leemans = Eusebius, *Praep. Evang.* 11, 22, 3, GCS, *Eusebius* VIII 2, p. 49, 14 sqq., he writes Εἰ δ' ἐστὶ μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ' ὡμολογήθη πρεσβύτερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νοῦς, αὐτὸς οὗτος μόνος ηὕρηται ὢν τὸ ἀγαθόν. Καὶ γὰρ εἰ ὁ μὲν δημιουργὸς θεός ἐστι γενέσεως, ἀρκεῖ τὸ ἀγαθὸν οὐσίας εἶναι ἀρχή. Here Numenius seems to have had *Rep.* 509 B in mind. However, he continues Εἶπερ δὲ ὁ δημιουργὸς ὁ τῆς γενέσεώς ἐστιν ἀγαθός, ἦ που ἔσται καὶ ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον, σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ. Indeed at a later point in fr. 25 Numenius writes ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθός· ἡ δ' οὐσία μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἡ τοῦ δευτέρου. Similarly in fr. 11 Leemans = Eusebius, *Praep. Evang.* 11, 22, 1 (*ibid.*, p. 49, 7–8) τὸ ἀγαθόν is described as ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ. Thus the αὐτοάγαθον is not entirely dissociated from οὐσία.[2]

A similar hesitancy is apparent in the Hermetic writings. C. H. 2, 5 (I, 33, 3 f. N-F) declares categorically ἐὰν μὲν οὖν ᾖ θεῖον, οὐσιῶδές ἐστιν· ἐὰν δὲ ᾖ θεός, καὶ ἀνουσίαστον γίνεται. However, at C. H. 6, 4 (I, 74, 21 f. N-F) we read τολμητέον γὰρ εἰπεῖν, ὦ Ἀσκληπιέ, ὅτι ἡ

[2] Though it is perhaps unfair to pass judgment on the basis of the surviving fragments, it does seem that Numenius was not much addicted to precision of phrase. E.g., in fr. 21 L. we read οὔτε δημιουργεῖν ἐστι χρεὼν τὸν πρῶτον, but in fr. 25 L. Numenius informs us that ὁ τῆς οὐσίας δημιουργὸς αὐτοάγαθον. Cf. Amelius *ap.* Porphyry, *V. Plot.* 17 = Test. 23 L. ... τοῦ βουλήματος τοῦ ὑπὸ τὴν πρὸς ἡμᾶς ὁμολογίαν ὑπαγομένου πρός τινων ἀνδρὸς (sc. Numenius) οὐ μάλα προχείρου ἐλεῖν ὑπάρχοντος, διὰ τὴν ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν, ὡς ἂν δόξειε φοράν.

οὐσία τοῦ θεοῦ, εἴγε οὐσίαν ἔχει, τὸ καλόν ἐστι. The same doubt is expressed at C. H. 12, 1 (I, 174, 3f. N-F): Ὁ νοῦς, ὦ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ. It is not obvious whether or not the Hermetic writers were influenced, directly or indirectly, by *Rep.* 509 B. The question of other possible influences will be discussed below.

Certainly the significance of *Rep.* 509 B did not escape the attention of those who indulged in more specifically Neopythagorean speculation. With regard to ps.-Brotinus Syrian reports (*In Metaph.* 166, 5. f. Kroll) Βροτίνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει (sc. ἡ ἑνιαία αἰτία). Alexander further informs us (*In Metaph.* 821, 33ff. Hayduck): οἱ μέν, ὥσπερ ὁ Πλάτων καὶ Βροτίνος ὁ Πυθαγόρειος, φασὶν ὅτι τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ ἕν ἐστι καὶ οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι, ὡς πολλάκις εἴρηται. Both statements involve an identification of the One and the Good and indicate that this supreme principle is beyond οὐσία. Syrian's remark, which seems to reproduce the wording of the ps.-Brotinian original, is clearly directly inspired by *Rep.* 509 B, whilst Alexander's comment, when put beside that of Syrian, seems equally clearly to betray the influence of the *Parmenides*: on the one hand the first principle is beyond οὐσία, and on the other οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι. The doctrine in question was apparently commonly referred (ὡς πολλάκις εἴρηται) to Plato and Brotinus and, no doubt, other Neopythagorean writers (Plato and Brotinus are merely cited as instances of οἱ μέν; cf. Syrian, *In Metaph.* 183, 1 ff. Kroll, ἔστι μὲν ὑπερούσιον παρά τε τῷ Πλάτωνι τὸ ἓν καὶ τἀγαθὸν καὶ παρὰ Βροτίνῳ τῷ Πυθαγορείῳ καὶ παρὰ πᾶσιν ὡς εἰπεῖν τοῖς ἀπὸ τοῦ διδασκαλείου τοῦ τῶν Πυθαγορείων ὡρμημένοις). I find it difficult to conceive how, as far as Plato is concerned, Alexander's comment can be interpreted otherwise than as a reference to the first two Hypotheses of the *Parmenides*. If this is the case then we must conclude that ps.-Brotinus and other Neopythagoreans interpreted these Hypotheses of the *Parmenides* on theologico-metaphysical lines.[3]

---

[3] If ps.-Brotinus used the locution οὐσίωται ἐν τῷ ἓν εἶναι, or anything like it, then one could feel certain that he was dependent upon the *Parmenides*. In this connection it is worth remarking that οὐσιοῦσθαι and its cognates were apparently used by Ammonius Saccas (cf. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), p. 35) and Numenius (cf. Test. 29 L. = Nemesius, *De nat. hom.* 2, MSG 40, 540, τίς ἡ δύναμις αὕτη (sc. the τονικὴ κίνησις of the Stoics) καὶ ἐν τίνι οὐσίωται;). There is no sure means of dating ps.-Brotinus, but he may well have been contemporary

It was E. R. Dodds who, in a famous article,[4] first tried to show, on the basis of a passage of Simplicius who in turn is relying on Porphyry, that already in the first century after Christ the Platonist Moderatus was acquainted with a Neopythagorean interpretation of the Hypotheses of the *Parmenides* similar to that of the Neoplatonists. The passage in question has since been subjected to considerable discussion and not all scholars have agreed with Dodds. However, arguments put forward recently by P. Merlan[5] make it apparent that Dodds' conclusion is in all probability correct. The portion of Simplicius' account relevant to our discussion reads as follows (*In Phys.* 230, 34 ff. Diels): Ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν ἐοίκασιν ἐσχηκέναι πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δ' ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ. οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἓν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἕν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ νοητόν, τὰ εἴδη φησὶν εἶναι, τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν τὴν τῶν αἰσθητῶν οὖσαν μηδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμῆσθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος οὔσης σκίασμα καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. Dodds[6] paraphrases Simplicius' words οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους ... ἀποφαίνεται as follows: "*for* (γὰρ) Moderatus shows that the *Parmenides* is to be interpreted on Pythagorean lines (κατὰ τοὺς Πυθαγορείους) ..." Now whether οὗτος refers to Moderatus, as Dodds believes,[7] or to Plato the words κατὰ τοὺς Π. must mean "on lines laid down by the Pythagoreans" – i.e., they imply not that Moderatus initiated this interpretation of the *Parmenides* but that he was familiar with it from a Neopythagorean source. According to Simplicius Moderatus was simply showing that the inter-

---

with or not much anterior to Numenius and thus liable to employ similar terminology. It must be noted, however, that H. Thesleff tentatively dates the ps.-Brotinian Περὶ νοῦ καὶ διανοίας, from which the comments of Alexander and Syrian may derive, to III/II century B.C. (*An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXIV, 3, Aabo 1961), p. 115).

[4] "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *CQ* 22 (1928), pp. 129 ff.; cf. in particular pp. 136 ff.

[5] See *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong (Cambridge 1967), p. 94.

[6] *Op. cit.*, p. 137.

[7] And likewise Festugière; cf. *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, *Le Dieu inconnu et la Gnose* (Paris 1954), p. 22, n. 5.

pretation of the *Parmenides* "according to the Pythagoreans" reveals an identical view of matter in Plato and the Pythagoreans. Thus the evidence of Simplicius tends to imply that the *Parmenides* had been drawn into the theologico-metaphysical debate at a date prior to that of Moderatus.[8]

It may be added that the phrase ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν recalls *Rep.* 509 B. Thus we find here, as in the case of the doctrine ascribed by Alexander to Plato, Brotinus and others, the identification of the Form of the Good of the *Republic* with the One of the First Hypothesis of the *Parmenides*. It is possible that ps.-Brotinus was anterior to Moderatus.[9] However, the phrase κατὰ τοὺς Πυθαγορείους in Simplicius and Syrian's ascription of a similar conception to the Pythagoreans in general render it likely that the relevant doctrines were held by more than one representative of the Neopythagorean movement.

In this connection it is interesting to recall that the first century B.C. eclectic Eudorus, who is quoted *verbatim* on this point by Simplicius, was familiar with a Pythagorean doctrine of Ones operating at different levels; cf. Simplicius, *In Phys.* 181, 10 ff. Diels, κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν ... διό, φησί, καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν ... φημὶ τοίνυν τοὺς περὶ τὸν Πυθαγόραν τὸ μὲν ἓν πάντων ἀρχὴν ἀπολιπεῖν, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον δύο τὰ ἀνωτάτω στοιχεῖα παρεισάγειν ... ὥστε ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἕν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἓν ὄντα πάλιν. καὶ δῆλον ὅτι ἄλλο μέν ἐστιν ἓν ἡ ἀρχὴ

---

[8] Festugière seems to doubt whether Moderatus had the *Parmenides* in mind at all. He writes (*op. cit.*, p. 22 n. 3), "M. Dodds veut retrouver dans ce texte une interprétation du *Parménide*, ... C'est possible, mais cette liste de trois Principes fait naturellement songer aux spéculations de [Plat.] *Lettre* II 312 e 1 ss. sur les trois Rois. Or la *Lettre* II semble bien être un apocryphe néopythagoricien, et il se pourrait bien qu'il fût né précisément à l'occasion de spéculations analogues à celles de Modératus." Now it may well be that the spurious Second Platonic Epistle derives from speculations similar to those which, according to Porphyry and Simplicius, were recounted by Moderatus. Nevertheless it is most unlikely that Moderatus' account derives from ps.-Plato, for there is no mention of the One in *Ep.* 2 and no mention of Kings in Simplicius' account.

On Moderatus' report see further H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964), pp. 251 ff.

[9] Cf. n. 3 above.

τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἓν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν.[10] As W. Theiler has pointed out,[11] Eudorus' account of the Pythagorean principles is dependent upon the speculations of the Old Academy on the One and the Dyad and is closely related to Aristotle's account of the Platonic principles at *Metaph.* 987 b 18 ff. In consequence Theiler believes that Eudorus' secondary One corresponds to the world of Forms. If this conjecture is correct, the two Ones of Eudorus correspond to the Ones of the first two Hypotheses of the *Parmenides* as interpreted by the Neoplatonists and, apparently, by the Neopythagoreans to whom Moderatus refers. Though it must be freely admitted that there is no clear indication that Eudorus or the Pythagoreans whose views he is recounting had the *Parmenides* in mind, it is nevertheless evident that the type of speculation presented by the Pythagoreans to whom Eudorus refers could easily be brought into line with the first two Hypotheses of the *Parmenides*. Dörrie, it may be added, sees in the ὑπεράνω θεός a direct reminiscence of the ἐπέκεινα of *Rep.* 509 B.[12]

Much clearer evidence of the influence of the *Parmenides*, interpreted on Neoplatonic lines, is provided in a passage of Clement of Alexandria (*Strom.* 4, 25, 156, 1, GCS, *Clem. Alex.* II, p. 317, 21 sqq. = MSG 8, 1365 A-B) to which sufficient attention has not in the past been paid. Here we learn that the Father is ἀναπόδεικτος and οὐκ ἐπιστημονικός, whilst

[10] J. M. Rist ("The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*", *TAPA* 93 (1962), pp. 389 ff.) has cast doubt on the value of Eudorus' testimony on the ground that it does not square with the account of Pythagoreanism given by Alexander Polyhistor (*apud* Diog. Laert. 8, 24 ff. = D-K 58 B 1 a). This is clearly a mistaken approach, based on the unwarranted assumption that there was such a thing as a Neopythagorean school teaching a definite body of doctrine. There is nothing remarkable in the fact that Eudorus' account of Neopythagorean theory does not concur with that of Alexander Polyhistor – it would be most surprising if it did, for the little we know of Neopythagorean thought tends to show that it was highly speculative and individualistic and hence a variable quantity. Rist tries to reconcile Eudorus' testimony with that of Alexander by claiming that Eudorus must have misunderstood his Neopythagorean source (a most dubious claim in view of our general lack of knowledge of the details of Neopythagorean speculation). Rist holds that Eudorus was mistaken in attributing a series of Ones to the Neopythagoreans. The truth is, he believes, that the Pythagoreans to whom Eudorus refers posited a One which operated twice, on two different levels of existence. It seems most improbable that such a view should have been held in an age in which men were seeking ever more transcendent principles. Moreover, since there is no good reason for casting suspicion upon Eudorus' reliability Rist's hypothesis is quite unnecessary.

[11] "Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus" in *Parusia*, Festschr. für J. Hirschberger, hrsg. von Kurt Flasch (Frankfurt 1965), pp. 206 f.

[12] Cf. n. 1 above

the Son is σοφία, ἐπιστήμη and ἀλήθεια (i.e., the equivalent of the world of Forms). Clement continues καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱὸς, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν. The implication seems to be that whereas the Father is ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἕν, the Son is ὡς πάντα ἕν. It is difficult to believe that an interpretation of the first two Hypotheses of the *Parmenides* has not influenced Clement at this point.

A. H. Armstrong has argued plausibly[13] that a portion of the section in Albinus, *Didasc.* 10 (p. 165, 4 ff. Hermann) which pursues the *via negationis* is inspired indirectly by the First Hypothesis of the *Parmenides*: "He (sc. Albinus) then proceeds to the section deriving from the First Hypothesis of the *Parmenides*. In this he says that the First Noῦς is *not* genus, species (or form), differentia, accident (again Aristotelian terminology), evil, good, with or without quality, part, whole, does not move, is not moved, is not the same or other." The similarities are indeed striking, but give rise to a difficulty to which Armstrong himself draws attention:[14] "It must be remembered, however, that Albinus regards the *Parmenides* simply as a logical exercise, not as containing any profound metaphysical teaching (*Didaskalikos* 6). He must, therefore, be held to be unconscious of the source of his "negative theology"." Since in *Didasc.* 6 (p. 159, 7 ff. Hermann) Albinus gives evidence of his direct acquaintance with the First Hypothesis I find it difficult to believe that he was unaware of the source of this portion of his negative theology. Perhaps one has been too inclined to regard Albinus as an advocate of the view that the *Parmenides* is no more than a "logical exercise-book".[15] There is certainly no compelling evidence that Albinus regarded the *Parmenides* solely in this light. True enough, at *Isag.* 3 (p. 148 Hermann) the *Parmenides* is listed along with the *Protagoras* under τῷ ἐλεγκτικῷ. But this in itself proves nothing, for it is difficult to see where else Albinus could have placed the *Parmenides* within the limits of the classification with which he is operating. The listing of the *Parmenides* under this particular heading no more constitutes a denial of theological or metaphysical relevance than does the listing of the *Phaedo* or the *Symposium* under τῷ πολιτικῷ. I find it safest to assume that, whatever his immediate source may have been at the relevant point in *Didasc.* 10, Albinus was well aware that this portion of his exposition of the *via negationis*

[13] *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge 1940), p. 10.

[14] *Op. cit.*, p. 16 n. 3.

[15] *Albinus and the History of Middle Platonism* (Cambridge 1937), p. 4.

was heavily influenced by the First Hypothesis of the *Parmenides*.

The above evidence, though not conclusive in every instance, is sufficient to indicate that the *Parmenides* had been drawn into the theologico-metaphysical debate long before Plotinus' day. Indeed, it would have been surprising had not this been the case. Neopythagorean speculation was concerned with the nature of the One as an ultimate principle. In the *Parmenides* Plato had provided a discussion of the One which was as thorough-going as well conceivable. Even if this dialogue may have been regarded up to the time of Plotinus primarily as a "logical exercise-book", it would be remarkable if at a much earlier date Neopythagoreans had not utilized material from it in the debate concerning the nature of the One.[16]

There remains to be considered a number of formulations in Gnostic literature which are undoubtedly inspired by the conceptions which we have been considering and thus reflect the influence, direct or more probably indirect, of *Rep.* 509 B and/or the First Hypothesis of the *Parmenides*. The *Apocryphon of John* says of the Spirit of God:[17] "It is not anything existent, but something prior." In the Greek original of the *Anonymous Gnostic Writing* of the *Codex Brucianus* the term ἀνούσιος appears to have been applied to the first principle with relative frequency.[18] The conception reoccurs in Valentinian Gnosis at Irenaeus, *Haer.* I, 14, 1, MSG 7, 593 A (ὁ πατὴρ ..., ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος), *ibid.* I, 14, 1, MSG 7, 597 A (τὸν ἀνούσιον καὶ ἀγέννητον αἰῶνα), *ibid.* I, 15, 5, MSG 7, 625 B (καὶ ὃν (sc. τὸν πατέρα) ἀσώματον καὶ ἀνούσιον ὀνομάζεις (sc. Marcus)). Basilides' declaration at Hippolytus, *Haer.* 7, 21, GCS, *Hippolytus* III, p. 106, 15ff. = MSG 16, 3303 A (Ἐπεὶ οὖν οὐδὲν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἁπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, ... οὐκ ὢν θεὸς κτλ.) implies that the οὐκ ὢν θεός (in conscious contrast to the LXX ὁ ὤν of Exodus 3, 14?) is not even ἀνούσιος and represents an attempt to carry negative theology a stage beyond this commonplace theme.[19]

Before we leave the topic of the ἀνούσιος ἀρχή one further point

---

[16] However, as H. Chadwick notes (*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 145), "it is a warning against exaggeration that Philo betrays no special interest ... in the *Parmenides*".

[17] See *Gnosticism*: *An Anthology*, ed. R. M. Grant (London 1961), p. 71.

[18] Cf. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, 3. Aufl. v. W. Till, GCS Bd. 45 (Berlin 1962), Wortregister s.v. ἀνούσιος.

[19] See my paper "Basilides on the Ineffability of God", forthcoming in *Harvard Theological Review*.

must be made. In the above discussion I have emphasized the importance of *Rep.* 509 B and the *Parmenides*. It must be remembered, however, that other Early Academic literature, no longer directly accessible to us, may have exercised influence upon the conception with which we are dealing. In particular the role of Speusippus has been much stressed in recent years.[20] Aristotle writes regarding Speusippus' first principle (*Metaph.* 1092 a 14f.) ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. The vital questions are: (1) Do Aristotle's words reflect Speusippus' own sentiment in more or less his own words, or is Aristotle simply drawing his own conclusion? (2) Do the words μηδὲ ὄν τι imply that the One is beyond οὐσία or inferior to οὐσία? This is not the place for taking up these questions to renewed discussion, but the possibility of Speusippean and other Early Academic influence cannot be outruled. Yet, even though the extent of such influence may be unknown, the evidence presented above suggests that the dominant role was played by *Rep.* 509 B and the First Hypothesis of the *Parmenides*.

From the texts quoted it is clear that two conceptions of the ultimate principle are frequently found in combination: the ultimate principle is conceived of as transcending not only οὐσία but also νοῦς. It will also have become obvious that not only the former conception but also the latter is linked in the minds of writers of the Middle Platonic period with the ἐπέκεινα-passage of *Rep.* 509 B. Cf., e.g., Origen, *Contra Cels.* 7, 45, GCS, *Orig.* II, p. 196, 23sqq. (MSG 11, 1488 A), quoted on p. 92 above; *ibid.* 7, 38, GCS, *ibid.*, p. 188, 11sqq. (MSG 11, 1473 B) (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας), quoted on p. 93 above; Syrian, *In Metaph.* 166, 5f. Kroll, Βροτίνος δὲ ὡς νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει (sc. ἡ ἐνιαία αἰτία); Calcidius, *In Tim.* 176, p. 204, 5ff. Waszink (*summum bonum ultra omnem substantiam ... aestimatione intellectuque melior*) quoted on p. 92 above.[21] Indeed the evidence thus far presented suggests that the notion of a first principle transcending νοῦς was derived directly from the analogy of the sun in *Rep.* 6, and Plotinus, with no doubt a long tradition of interpretation behind him, states categorically that this was the case: *Enn.* 5, 1, 8, 6ff. Τοῦ αἰτίου

---

[20] Cf. P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague 1953), pp. 94ff.; H.J. Krämer, *op. cit.* (n. 8 above), pp. 351ff.; and most recently Merlan in *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, pp. 30ff.

[21] *Corpus Hermeticum* 12, 1 (I, 174, 3f. N-F): ὁ νοῦς, ὦ Τάτ, ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ἐστίν, εἴ γέ τις ἔστιν οὐσία θεοῦ, expresses the same combination of notions, but without giving any indication of direct dependence upon *Rep.* 6.

δὲ νοῦ ὄντος πατέρα φησὶ (sc. Plato) τἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας ... ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τἀγαθοῦ τὸν νοῦν, ... The main source of the doctrine in question is undoubtedly *Rep.* 508 B 9 ff. Ἆρ' οὖν οὐ καὶ ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὢν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης; ... Τοῦτον τοίνυν ... φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. Cf. Celsus at Origen, *Contra Cels.* 7, 45, GCS, *Orig.* II, p. 196, 23 sqq. (MSG 11, 1488 A), quoted on p. 92 above. The question whether or not the first principle transcends νοῦς was disputed already in the Early Academy, and Aristotle's Περὶ εὐχῆς indicates that the *Rep.* passage was considered relevant to this discussion; cf. fr. 1 Ross = Simplicius, *In De caelo* 485, 19 ff. Heiberg, ὅτι γὰρ ἐννοεῖ τι καὶ ὑπὲρ τὸν νοῦν καὶ τὴν οὐσίαν ὁ Ἀ., δῆλός ἐστι πρὸς τοῖς πέρασι τοῦ περὶ εὐχῆς βιβλίου σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ.[22] Cf. further Aetius' account of the doctrine of Speusippus (*Doxogr.* 303) Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ. However, whatever its ancestry (i.e. whatever influences other than the *Rep.* may have been at work), it is apparent that the conception of the first principle as transcending νοῦς was commonplace in the Middle Platonic period.

This conception was familiar, as we have already seen, to Celsus, Origen, ps.-Brotinus and Calcidius' Middle Platonic source.[23] It is evident also in Philo (*Leg. alleg.* 2, 46 οὐκ ἔστιν ὁ νοῦς αἴτιον οὐδενός, ἀλλ' ὁ πρὸ τοῦ νοῦ θεός) as well as in the *Hermetica* (C. H. 2, 14 (I, 37, 15 N-F) ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστιν, αἴτιος δὲ τοῦ ⟨νοῦν⟩ εἶναι). Again, in a fragment of ps.-Archytas preserved by Stobaeus (*Anth.* I, pp. 278 ff. Wachsmuth) it is said of the ultimate, transcendent principle (p. 279, 16 καθυπερτάταν ... τᾶν ἀλλᾶν), which is source of movement (p. 280, 14 f. τὸ ἐξ αὐτῶ κινατικὸν καὶ πρᾶτον τᾷ δυνάμι) and can fittingly be called θεός (p. 279, 17 ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὰν ποθάκει θεόν), that, p. 280, 15 ff., τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ νόον εἶμεν δεῖ, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον· νόω δὲ

[22] Cf. also, as Merlan points out (*Monopsychism Mysticism Metaconsciousness* (The Hague 1963), p. 8), *Eth. Eudem.* 1248 a 27 ff. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός;

[23] Merlan (*op. cit.* (n. 22 above), p. 8 n. 1) has pointed out that Calcidius (*In Tim.* 188, p. 213, 1 f. Waszink) designates the third god as *secunda mens intellectusque*, which means that his second god must be the first intelligence and his first god, in consequence, beyond intelligence. Cf. also *In Tim.* 177, p. 206, 3 Waszink, where the *secunda mens* is identified as the *anima mundi tripertita.*

κρέσσον ἐντί, ὅπερ ὀνομάζομεν θεόν, φανερόν. Plutarch puts the Monad above the level of νοῦς at *De gen. Socr.* 591 B: τέσσαρες δέ εἰσιν ἀρχαὶ πάντων, ζωῆς μὲν ἡ πρώτη, κινήσεως δὲ ἡ δευτέρα, γενέσεως δὲ ἡ τρίτη, φθορᾶς δὲ ἡ τελευταία· συνδεῖ δὲ τῇ μὲν δευτέρᾳ τὴν πρώτην Μονὰς κατὰ τὸ ἀόρατον, τὴν δὲ δευτέραν τῇ τρίτῃ Νοῦς καθ' ἥλιον, τὴν δὲ τρίτην πρὸς τετάρτην Φύσις κατὰ σελήνην.[24]

The conception in question also appears in Gnostic literature. Basilides specifically denies intellectual activities to his οὐκ ὢν θεός (cf. Hippolytus, *Haer.* 7, 21, GCS, *Hippolytus* III, p. 196, 20–22 (MSG 16, 3303 B) ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι) and makes νοῦς the offspring of the godhead (cf. Irenaeus, *Haer.* I, 24, 3, MSG 7, 675, *Basilides autem, ut altius aliquid et verisimilius invenisse videatur, in immensum extendit sententiam doctrinae suae, ostendens Nun primo ab innato natum Patre*). Similarly in Valentinianism νοῦς proceeds from the ultimate principle (cf. e.g., Irenaeus, *Haer.* I, 2, 1, MSG 7, 452 B, τὸν μὲν οὖν προπάτορα αὐτῶν γινώσκεσθαι μόνῳ λέγουσι τῷ ἐξ αὐτοῦ γεγονότι μονογενεῖ, τουτέστι τῷ νῷ).

R. E. Witt claimed[25] that the notion of an ultimate principle transcending νοῦς was lacking in the more orthodox Middle Platonists. But Albinus too reveals his acquaintance with the conception (*Didasc.* 10, p. 164 Hermann, ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων, νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ ἀεί, τούτου δὲ καλλίων ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν), even though he finds no place for it within his system.[26]

In fact, Albinus' account is indicative of a general lack of agreement in the minds of writers of the Middle Platonic period regarding the status of the first principle, a matter which, as we have seen, was disputed already in the Early Academy: is the ultimate godhead to be identified with νοῦς or is it beyond νοῦς? We have already noted Origen's uncertainty on this point (cf. p. 93 above: νοῦν τοίνυν, ἢ ἐπέκεινα νοῦ

---

[24] On the interpretation of this text see H. Dörrie, "Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre", *Hermes* 82 (1954), pp. 331ff., and Krämer, *op. cit.* (n .8 above), p. 98 n. 250.

[25] *Op. cit.* (n. 15 above), p. 124 n. 1.

[26] On the interpretation of *Didasc.* 10 see Merlan, *op. cit.* (n. 22 above), pp. 62ff., in particular p. 64: "What we here have before us is a contamination of two different systems of principles. On one hand, we have the triad god-ideas-matter, on the other the triad god-intelligence-soul." Merlan (*op. cit.*, pp. 69f.) finds a similar confusion of principles in Apuleius, *De Platone*.

κτλ.), which may be taken as representative of the attitude of the period. Again, some Neopythagoreans, like ps.-Brotinus and ps.-Archytas, placed the first principle beyond νοῦς whilst others actually identified it with νοῦς; cf., e.g., Iamblichus, *Theol. ar.* p. 3, 21 f. de Falco, λέγουσιν οὖν ταύτην (sc. τὴν μονάδα) οὐ μόνον θεόν, ἀλλὰ καὶ νοῦν καὶ ἀρσενόθηλυν. It must be emphasized that the problem was not merely pushed aside but was under active discussion. Thus, it is one of the problems posed by Porphyry in his *Letter to Anebo*; cf. Iamblichus, *De myst.* 8, 1 ... βούλει σοι δηλωθῆναι τί τὸ πρῶτον αἴτιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτιοι, πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν. Proclus (*Plat. theol.* 2, 4) criticizes the Platonist Origen for specifically rejecting the formula ἐπέκεινα νοῦ – a matter in which Origen seems to have been in agreement with Ammonius Saccas and possibly Longinus.[27] Furthermore, if Dodds' interpretation of Numenius Test. 25 L. is correct,[28] then Numenius' first god is in some sense beyond νοῦς, yet at the same time capable of νόησις; in which case it is possible that Numenius is attempting to reconcile two conflicting conceptions of the godhead.[29]

The above survey has shown that there existed in the minds of writers of the Middle Platonic period a confusion concerning the status of the ultimate principle with reference to οὐσία and νοῦς, and furthermore that the source of this confusion lies in the writings of Plato and in related Early Academic speculation. The general tendency in the first two centuries after Christ was to identify God with Platonic reality,[30] but at the same time the importance of such key passages as *Rep.* 509 B and the First Hypothesis of the *Parmenides* was widely acknowledged. In the case of νοῦς the conflict no doubt took many forms, but seems mainly to have lain between on the one hand the incorporation into Platonism of the conception of the Forms as the thoughts of the supreme deity[31] who must in consequence be identified as a kind of νοῦς, and on the other hand the desire to find a first principle which transcends the multiplicity inherent in a deity of this nature. Needless to say, in the case of both οὐσία and νοῦς the final outcome of the conflict spelled victory for the negative theological tendency which dominates the speculation of the whole period.

St. John's, Memorial University of Newfoundland

[27] Cf. W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), p. 10.
[28] *Les Sources de Plotin*, pp. 13 ff.
[29] For a different interpretation see Krämer, *op. cit.*, pp. 85 ff.
[30] See my paper "Moses Atticizing", *Phoenix* 21 (1967), pp. 196 ff.
[31] Sometimes involving the adoption into the Platonic scheme of Aristotle's Unmoved Mover; cf. A. H. Armstrong in *Les Sources de Plotin*, pp. 403 ff.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 105–141; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

TERTULLIANS BEURTEILUNG DES SOLDATENSTANDES*

VON

W. RORDORF

Unter den zahlreichen Problemen, die die Geschichte der vorkonstantinischen Kirche der Forschung aufgibt, steht die Frage nach der Stellungnahme der Christen zum Heeres- und Kriegswesen sicher nicht an erster Stelle; aber da diese Frage nicht ohne Bedeutung für die jeweilige Aktualität ist, kommt sie doch immer wieder zur Sprache und wird dann lebhaft diskutiert. In unserem Jahrhundert, das zwei Kriege von bisher unbekanntem Ausmass gekannt hat, ist begreiflicherweise ein vermehrtes Interesse gerade an diesem Problemkreis zu verzeichnen.

Die Antworten, die auf die Frage gegeben wurden, wie die Kirche vor der konstantinischen Wende den Soldatenstand beurteilt habe, spiegeln zwar gewöhnlich nur zu deutlich den persönlichen Standpunkt des Forschers wider; sie reichen von der Behauptung des grundsätzlichen Pazifismus der Christen bis hin zur Behauptung ihres fast ebenso grundsätzlichen Militarismus. Glücklicherweise sind aber gerade in neuerer Zeit wertvolle Studien erschienen, die sich bemühen, das Problem möglichst objektiv-historisch anzugehen; diese Arbeiten sind denn auch zu Ergebnissen gekommen, die alle vorschnellen oder parteiischen Urteile ausschliessen: tatsächlich muss man hier wie in vielen andern Bereichen von einer *Entwicklung* reden, die die alte Kirche in ihrer Stellungnahme durchgemacht hat und die zudem je nach Zeitepoche und geographischem Raum, ja nach Eigenart und persönlicher Anschauung der einzelnen christlichen Autoren, die sich zum Thema geäussert haben, verschiedenartig gefärbt ist.[1]

---

* Gastvorlesung, gehalten am 25.1.1968 an der Universität Zürich, auf Einladung der theologischen Fakultät und der philosophischen Fakultät I. – Ich widme diese Blätter meinen Kollegen Prof. Dr. A. Labhardt und Prof. Dr. A. Schneider, mit denen ich im Winter 1967/68 ein Seminar über die Tertullian'sche Schrift *De corona* gehalten habe.

[1] Vgl. Aufsatz von J. Fontaine, Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité, *Concilium* 7 (1965), S. 95–105, der die neueren Arbeiten zum Thema bespricht. Unter diesen seien namentlich erwähnt: R.H. Bainton, The Early Church and War, *Harv. Theol. Rev.* 39 (1946), S. 189–212; E.A. Ryan, The Rejection of Military Service by the

Ich möchte in diesem Aufsatz das Problem, so wie es sich aus der Sicht Tertullians darstellt, angehen. Dieser Einsatzpunkt empfiehlt sich aus mehreren Gründen, von denen zwei erwähnt seien: (1) Erstens haben wir vor Tertullian, also in den ersten zwei Jahrhunderten christlicher Geschichte, kaum Anzeichen dafür, dass die Frage des Armeedienstes des Christen überhaupt in den Horizont der Kirche getreten, geschweige denn von ihr grundsätzlich behandelt worden wäre; auch sind in diesem Zeitraum nur gelegentliche Andeutungen eines *militia Christi*-Begriffs anzutreffen. Beides ist nun aber bei Tertullian, wenn auch noch in Ausbildung begriffen, vorhanden: er ist für unser Wissen der erste christliche Schriftsteller, der nicht nur, wie andere vor ihm, den Soldatenstand mit kritischen Augen betrachtet, sondern seine Haltung auch zu begründen sucht, und zwar gerade vom Gedanken der *militia Christi* her, wie wir sehen werden.[2] (2) Ein zweiter Anreiz, sich gerade mit Tertullian zu beschäftigen, liegt darin, dass das Werk dieses temperamentvollen, eigenwilligen Mannes nicht nur allerhand Probleme der Interpretation stellt, sondern gleichsam wie ein erratischer Block in der altchristlichen Literatur drin steht und darum nur schwer in ein ihm angemessenes Beziehungsfeld eingeordnet werden kann. Vor allem durchzieht ja sein ganzes Schrifttum ein eigenartiges Ineinander von grosskirchlich-orthodoxer Tradition und teils unausgesprochenem, teils ausgesprochenem Montanismus. Bei der Beurteilung Tertullians wird es darum immer wieder von entscheidender Bedeutung sein, welchem dieser beiden „Pole" in seinem Schrifttum das grössere Gewicht beigelegt wird. Ist insbesondere Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes montanistisch oder grosskirchlich-orthodox? Von

---

Early Christians, *Theol. Stud.* 13 (1952), S. 1–32; H. v. Campenhausen, Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums, *Festschrift K. Jaspers* (München 1953), S. 255–264 (wieder abgedruckt in: *Tradition und Leben* [Tübingen 1960], S. 203–215); J. Daniélou, La non-violence dans l'Ecriture et la tradition, in: *Action chrétienne et non-violence* (Paris 1955), S. 9–32; H. Karpp, Die Stellung der alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, *Evang. Theol.* 17 (1957), S. 496–515; B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern.* Studien zur Gesch. der kath. Moraltheol. 5 (Regensburg 1958), S. 198–240; J.-M. Hornus, *Evangile et labarum. Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence* (Genève 1960). – Siehe auch die klassische Studie von A. v. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* [Neuausgabe Darmstadt 1963] (mit Textsammlung); ferner H. Leclercq, Art. „Militarisme", *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* XI, 1, Sp. 1108–1181.

[2] Auch in anderer Beziehung kommt Tertullian ja aus dem gleichen Grunde ein wichtiger Platz in der Erforschung der nachapostolischen Kirche zu: etwa was Ausbildung des Traditionsbegriffs, des trinitarischen Dogmas, der Ethik, der Sakramentslehre und der Liturgie betrifft.

der Beantwortung dieser Frage hängt viel ab für die richtige Einschätzung des Gesamtproblems „Kirche-Armee" in den ersten drei Jahrhunderten.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Teile: (1) Zunächst sind die zwei Haupttexte in Tertullians Schrifttum zu behandeln, die sich direkt mit der Frage des Soldatenstandes beschäftigen, nämlich *De idololatria* 19 und *De corona* 11; sie sind auf ihren Aussagewert zu untersuchen und im Lichte anderer zeitgenössischer Dokumente zu erläutern. (2) In einem zweiten Teil sind die inneren Motive der Stellungnahme Tertullians herauszustellen und deren Verankerung im Ganzen der frühchristlichen Geschichte sichtbar zu machen.

I

Beginnen wir mit *De idololatria* 19. Ich gebe zunächst eine Uebersetzung des Kapitels:[3]

XIX (1) Es sollte scheinen, als sei im vorangehenden Kapitel auch über den Soldatenstand die Entscheidung getroffen, welcher zwischen Würde und Macht steht. Doch wird gegenwärtig[4] die Frage verhandelt, ob ein Gläubiger sich

[3] XIX. 1. Possit in isto capitulo etiam de militia definitum uideri, quae inter dignitatem et potestatem est. At nunc de isto quaeritur, an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum. 2. Non conuenit sacramento diuino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari. Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron, cingitur loro et Iohannes, agmen agit et Iesus Naue, bellauit et populus, si placet ludere. 3. Quomodo autem bellabit, immo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem dominus abstulit? Nam etsi adierant milites ad Iohannem et formam obseruationis acceperant, si etiam centurio crediderat, omnem postea militem dominus in Petro exarmando discinxit. Nullus habitus licitus est apud nos illicito actui adscriptus.
(Text nach A. Reifferscheid/G. Wissowa: CC II,1120).

[4] *At nunc quaeritur*: Zuerst ist man versucht, an den Vordersatz anzuschliessen („im vorangehenden Kapitel – doch jetzt, in diesem Kapitel"). Aber diese Interpretation ist wenig glaubhaft. Denn im Grunde wird die Frage, die doch sehr präzis umrissen wird (*an fidelis ad militiam conuerti possit et an militia ad fidem admitti, etiam caligata uel inferior quaeque, cui non sit necessitas immolationum uel capitalium iudiciorum*), im folgenden gar nicht verhandelt, sondern Tertullian schneidet jeder Diskussion das Wort ab mit seinem kategorischen *non conuenit*. Diese Beobachtung bestärkt den Leser in der Annahme, dass Tertullian im Satz, der mit *at nunc quaeritur* beginnt, in Tat und Wahrheit *die Meinung anderer Leute wiedergibt*. (So übrigens auch A. v. Harnack [Anm. 1], S. 59; K. A. H. Kellner, *Tertullians private und katechetische Schriften*. Bibliothek der Kirchenväter [1912], S. 168). Da Tertullian schon in *De idol.* 17,2 berichtet: *Hinc proxime disputatio oborta est, an seruus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat...*, ist es naheliegend zu vermuten, dass auch *De idol.* 19,1 auf eine ähnliche Diskussion Bezug nimmt, die sich um die (übrigens ver-

dem Soldatenstande zuwenden und ob das Militär zum Glauben zugelassen werden könne, auch (nur) die gemeinen Soldaten oder diejenigen Unteroffiziere, die nicht (von Amts wegen) gezwungen sind zu opfern oder Todesurteile zu fällen. (2) Göttlicher und menschlicher Fahneneid, das Merkzeichen Christi und das Merkzeichen des Teufels,[5] das Lager des Lichts und das Lager der Finsternis reimen nicht zusammen; ein Mensch kann nicht Zweien zugleich verpflichtet sein: Gott und dem Kaiser. (Gewiss,) auch Moses hat einen Stab getragen, auch Aaron eine Spange, auch Johannes gürtet sich mit einem Riemen, auch Josua der Sohn Nuns steht an der Spitze eines Heerhaufens, auch das Volk (Israel) hat Krieg geführt, wenn's beliebt zu scherzen. (3) Aber wie wird derjenige Krieg führen, vielmehr: wie wird er auch in Friedenszeiten ohne Schwert Soldat sein, da der Herr (ihm) das (Schwert) abgenommen hat? Denn mögen auch Soldaten zu Johannes hingegangen sein und (von ihm) eine Verhaltensregel entgegengenommen haben, mag auch ein Hauptmann zum Glauben gekommen sein, der Herr, indem er Petrus entwaffnete, hat jedem Soldaten nach ihm (das Schwert) abgeschnallt. Keine Tracht ist bei uns erlaubt wenn sie zu unerlaubten Tun bestimmt ist.[6]

Das Kapitel 19 schliesst inhaltlich eng an die Kapitel 17 und 18 an. Tertullian hatte in ihnen die, wie er sagt, in kirchlichen Kreisen lebhaft erörterte Frage angeschnitten, ob ein Christ irgendeine Ehrenstelle (*dignitas*) oder ein Amt (*potestas*) annehmen könne, ohne mit seinem Gewissen in Konflikt zu geraten. Er hatte zugestanden (Kap. 17), dass das allenfalls möglich sei, wenn sich der betreffende Christ entweder durch Gunst seiner Vorgesetzten oder durch persönliches Geschick von

---

wandte) Frage dreht, ob ein Christ Soldat werden oder ob ein gläubig gewordener Soldat in der Armee bleiben dürfe, wenn er nicht opfern oder Blut vergiessen müsse. Tertullian ist darum gezwungen, auf diese Frage noch speziell einzugehen. Aber für ihn steht es von vornherein fest, dass von christlichem Heeresdienst keine Rede sein kann. Diese Deutung von *at nunc quaeritur* scheint auch durch den folgenden Satz bestätigt: *Et uirgam portauit Moyses, fibulam et Aaron ... si placet ludere.* Tertullian bezieht sich hier in ironischem Ton augenscheinlich *wieder* auf die Argumente *anderer* Leute, die den christlichen Heeresdienst verteidigen wollen (wie schon in *De idol.* 17,2 und 18,4 von der Gegenseite das Beispiel von Joseph und Daniel angeführt wurde, um die öffentliche Tätigkeit der Christen zu verteidigen). Zwei sprachliche Argumente sprechen ebenfalls für meine Interpretation von *at nunc quaeritur*: 1. Die Konstruktion des Vordersatzes (*possit ... videri*) besagt doch, dass für *Tertullian* zwar die in den Kapiteln 17 und 18 vorgetragenen Begründungen genügen, aber offensichtlich nicht für *jedermann* stichhaltig sind. 2. Wenn Tertullian in dem mit *at nunc quaeritur* beginnenden Satz seine eigene Meinung äusserte, würde er dann nicht eher formuliert haben: *at nunc quaeram, at nunc quaeratur* oder dgl.? – Wir werden sehen, dass sich die vorgeschlagene Deutung von *at nunc quaeritur* auch am besten in das Gesamtbild einfügt, das sich durch den Vergleich dieses Kapitels mit andern kirchlichen Dokumenten vom Anfang des 3. Jahrhunderts ergibt.

[5] Wir werden von der Bedeutung des *signum* noch sprechen; vgl. Anm. 31.

[6] Harnack (Anm. 1), S. 60 übersetzt: „die das Abzeichen eines unerlaubten Berufs ist."

jeglichem götzendienerischen Akt fernhalten könne und nicht in die Lage komme, jemanden zu verhaften, ins Gefängnis zu setzen und zu foltern. Schliesslich nimmt er aber doch zurück, was er vorerst scheinbar zugebilligt hatte (Kap. 18): jede Amtswürde widerspreche der von Christus geforderten Demut und sei der „*pompa diaboli*" zuzurechnen, der der Christ bei seiner Taufe abgeschworen habe.

Begreiflicherweise bemerkt er darum am Anfang des 19. Kapitels, eigentlich sei im Vorhergehenden implizit schon seine Meinung wenigstens über den höheren Soldatenstand enthalten, da dieser eine Mittelstellung zwischen Würde und Amtsgewalt einnehme. Aber er geht nun doch noch auf das Problem des christlichen Heeresdienstes ein, da es gegenwärtig (wie die Aemterfrage!) in kirchlichen Kreisen verhandelt werde. Und zwar dreht sich die Diskussion offenbar um die Doppelfrage, ob ein getaufter Christ Soldat und ob ein Soldat, der sich zum christlichen Glauben bekehrt, zur Taufe zugelassen werden dürfe. Dabei wird hauptsächlich der Fall des gemeinen Soldaten sowie des Unteroffiziers ins Auge gefasst, die nicht von Berufs wegen aktiv am Götterkult beteiligt seien und auch nicht Todesstrafen verhängen oder vollstrecken müssten. Man scheint also wiederum – wie bei der Aemterfrage – Wert darauf zu legen, dass ein Christ jedenfalls keinen Beruf ausüben dürfe, der ihn entweder in kompromittierender Weise mit der heidnischen Religion in Berührung bringe oder ihn zum Blutvergiessen zwinge.

Freilich muss auffallen, dass in Bezug auf den Soldatenberuf vom Blutvergiessen nur im Zusammenhang mit dem Verhängen oder Vollstrecken von Todesstrafen die Rede ist und nicht auch vom doch viel näherliegenden Töten im Kriege. Um diese auffällige Tatsache zu erklären, müssen wir kurz von der römischen Heeresorganisation zur Zeit der Severen sprechen.[7] Seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert, vor allem aber im 3. Jahrhundert ist die römische Staatsverwaltung mehr und mehr „militarisiert" worden; d.h. Militärpersonen fanden in vorher nicht gekanntem Ausmass Zugang zu Verwaltungs- und Regierungsstellen, sowohl in den Provinzen wie in Italien. Gemeine Soldaten (*milites*

[7] Vgl. die klassischen Werke von A.v.Domaszewski, *Die Rangordnung des römischen Heeres*. Bonner Jahrbücher 117, 1908 (Neuausgabe, besorgt von B.Dobson, Köln 1967); J.Kromayer-G.Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer, *Handb. der Altertumswissenschaft* IV, III,2 (München 1928); sowie die einschlägigen Artikel in *Pauly-Wissowa*. Neuerdings kommen dazu: E.Sander, Zur Rangordnung des römischen Heeres, *Historia* 3 (1954), S. 87ff.; 6 (1957), S. 347ff.; R.MacMullen, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire* (Cambridge, Mass., 1963).

gregarii oder *caligati*) und besonders Unteroffiziere (*principales*), deren es eine Menge mit Spezialchargen gab,[8] wurden immer häufiger in zivile Aemter (etwa die Zoll- und Steuerverwaltung) oder in die Polizeikorps detachiert und hatten dementsprechend nie das blutige Kriegshandwerk zu verrichten.[9] Dazu kommt ein weiteres: Die Rekrutierung wurde um dieselbe Zeit immer leichter gemacht. Waren früher nur römische Staatsbürger zum Militär zugelassen worden, fanden jetzt mehr und mehr auch Nicht-Römer, Freigelassene und sogar Sklaven darin Aufnahme. Sie konnten im Militär und auf dem Umweg über das Militär auch leicht Karriere machen; waren nämlich früher gewisse Militär- und Zivilstellen Leuten aus den oberen Ständen vorbehalten gewesen, so standen sie jetzt jedermann und oft ohne grosse Mühe offen.

Es ist verständlich, wenn die Christen, die in dieser Zeit noch vorwiegend aus den unteren Gesellschaftsschichten stammten, hier wie andere ihresgleichen eine willkommene Möglichkeit sahen, sich finanziell und sozial besserzustellen. Darum die zur Zeit Tertullians in kirchlichen Kreisen offenbar lebhaft diskutierte Frage, ob man nicht auch als Christ Beamter oder Soldat sein dürfe. Man hatte ja kaum zu riskieren, dabei Blut vergiessen zu müssen, wenn man nicht gerade hohe Magistratsperson oder Offizier war[10] und wenn man es einrichten konnte, nicht mit der kämpfenden Truppe in den Krieg geschickt zu werden. Auch konnte man sicher Mittel und Wege finden, nicht aktiv am Staatskult teilnehmen zu müssen; und wenn schon, so konnte man doch wenigstens durch sein diskretes Verhalten seinem Gewissen Genüge tun.

Tertullian hat dieser „Versuchung" nur ein kategorisches Nein entgegenzuhalten. In scharfen Antithesen macht er klar, dass für ihn Christenstand und Soldatenstand (er beschreibt sie beide mit militärischen Bildern!) zwei Welten sind, die sich gegenseitig ausschliessen. (Wir kommen darauf noch zurück). Als Begründung hat er folgendes anzuführen: Es ist wohl wahr, dass im Alten Testament vom Volk Gottes und seinen Machthabern Kriege geführt wurden und Amtsgewalt ausgeübt wurde und dass im Neuen Testament von Soldaten berichtet wird,

---

[8] Um einen Begriff von dieser Vielfalt zu geben, seien einige Grade erwähnt. Bei der Truppe: *tesserarius – optio – signifer* (in *ala* oder Auxiliarkohorte auch *decurio*); im *officium*: *speculator – beneficiarius – quaestionarius – curator fisci – cornicularius – librarius – frumentarius.*

[9] Auch im persönlichen Gefolge der hohen Beamten, den *domestici*, fand sich immer mehr Militär (vgl. Tertullian, *De corona* 12,5).

[10] Oder sich bei einer Verhaftung und Exekution (etwa als *speculator* oder *frumentarius*) beteiligen musste.

von denen nicht verlangt wurde, dass sie ihren Beruf wechselten (offenbar hatten sich die Verfechter des christlichen Armeedienstes auf diese Beispiele berufen!); aber das ist alles überholt, sagt Tertullian, seitdem Christus bei seiner Gefangennahme in Gethsemane dem Petrus das Schwert abgenommen hat mit den Worten: „Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (Matth. 26,52; cf. Apc. 13,10). Seither ist für Tertullian eine neue, christliche Weltordnung in Kraft gesetzt, die dem Jünger Jesu jegliches Blutvergiessen verbietet. Mehr noch: das Tragen des Schwertes überhaupt ist verboten, auch in Friedenszeiten, auch wenn man sich seiner nicht bedient; denn nur schon diese Tracht erinnert an unerlaubtes Tun. Folgerung: dem Christen ist es untersagt, in den Soldatenstand zu treten oder darin zu bleiben, mag er auch nicht zur kämpfenden Truppe gehören, mag er auch sonst mit Götzendienst und Blutvergiessen nichts zu tun haben.

Dass Tertullian mit seinem kategorischen Urteil von *De idololatria* 19 bald auf unhaltbarem Posten stand, ersehen wir aus andern zeitgenössischen kirchlichen Dokumenten.

Zum Beispiel aus der *Traditio apostolica* von Hippolyt, einer römischen Kirchenordnung vom Anfang des 3. Jahrhunderts, die in Bezug auf die Zulassung zum Katechumenat bestimmt:[11]

Ein Soldat in obrigkeitlichem Dienst[12] soll niemanden töten. Wenn er den Befehl dazu erhält, soll er ihn nicht ausführen; er soll auch nicht schwören.[13] Wenn er das aber nicht will, dann soll er zurückgewiesen werden.[14] Wer über Exekutionsgewalt verfügt oder eine städtische Magistratsperson, die den Purpur trägt, soll entweder (auf diesen Beruf) verzichten oder er soll zurückgewiesen werden. Ein Katechumene oder (getaufter) Gläubiger, die Soldaten werden wollen, sollen ausgestossen werden, weil sie Gott geringgeschätzt haben.

Die *Traditio apostolica* hält das absolute Nein Tertullians nicht aufrecht; sie lässt prinzipiell den Soldatenstand des Christen gelten.

---

[11] XVI. Miles qui est in potestate non occidet hominem. Si iubetur, non exequetur rem, neque faciet iuramentum. Si autem non vult, reiciatur. Qui habet potestatem gladii, uel magistratus civitatis qui induitur purpura, uel cesset uel reiciatur. Catechumenus uel fidelis qui uolunt fieri milites reiciantur, quia contempserunt deum. (Textrekonstruktion nach B. Botte, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39 [2. Aufl. 1963], S. 36).

[12] Diese Uebersetzung von *in postestate* drängt sich auf im Blick auf die Fortsetzung und wegen der Textvarianten: vgl. B. Botte (Anm. 11), S. 36 (Apparat) und S. 37, Anm. 5.

[13] Der Zusatz *neque faciet iuramentum* steht nur in der koptischen Version; vgl. dazu B. Botte (Anm. 11), S. 37, Anm. 6.

[14] D.h. nicht zugelassen werden zum Katechumenat.

Aber beachten wir, dass sie im übrigen Punkt für Punkt mit dem, was wir aus dem Tertullian'schen Text erheben konnten, übereinstimmt:[15] Soldaten- und Beamtenstand werden zusammen behandelt;[16] eine hohe Beamtenstelle (als Richter oder Regierungsmitglied) ist für den Christen ausgeschlossen, da man Todesurteile zu fällen hat und gegen die evangelische Demut verstösst; Soldat *werden* ist dem Christen nicht erlaubt, da er sonst Gott geringschätzt (wir werden noch sehen, was das bedeutet); aber auch ein Soldat, der Christ werden und die Taufe empfangen will, darf nur zugelassen werden, wenn er jedes Blutvergiessen vermeidet[17] und wenn er nicht schwört.[18]

Wir finden in den Bestimmungen der *Traditio apostolica* also genau die Haltung wieder, die wir auf Grund des Zeugnisses der Tertullian'schen Schrift *De idololatria* als die zur selben Zeit auch in Afrika vorherrschende glaubten eruieren zu dürfen, der aber Tertullian sein schroffes Nein entgegenhält. Diese offenbar weitverbreitete kirchliche Haltung (die *Traditio apostolica* ist immerhin eine offizielle römische Kirchenordnung!)[19] kommt einer durch ganz bestimmte, einschneidende Vorbehalte eingeschränkten Akzeptierung des Soldatenstandes der Christen gleich.

Dass die gleiche Haltung sich am Anfang des 3. Jahrhunderts auch im Osten des Reiches Bahn brach, scheint aus einem Text von Clemens Alexandrinus hervorzugehen. „Baue das Land", schreibt er *Protrepticus* X,100, „wenn du

---

[15] Ueberhaupt besteht eine enge Verwandtschaft zwischen Tertullians *De idololatria* und Hippolyts *Traditio apostolica*, besonders was die Liste der „verbotenen Berufe" betrifft; siehe dazu F. Gistelinck, *De Christelijke initiatie in Romeins Afrika gedurende de derde Eeuw* (ungedruckte Dissertation Löwen, 1967), S. 34ff.

[16] Cf. Origenes, *C. Celsum* VIII,73f.; 75.

[17] Diese Aufforderung wäre lächerlich, wenn sie sich an einen Soldaten bei der kämpfenden Truppe richtete; offensichtlich ist wieder der Fall des Zivildienst tuenden Soldaten vorausgesetzt.

[18] Wahrscheinlich eine Anspielung auf das christliche Schwörverbot Matth. 5,33–37; so verstehen jedenfalls die *Canones Hippolyti* 13 (Anspielungen auf das Schwörverbot finden sich u.a. *Mart. Polycarpi* 9,2; Justin, 1. *Apol.* 16,5; Tertullian, *Apolog.* 32,2; *De idol.* 17,3; *Mart. Apollonii* 6; Origenes, *C. Celsum* VIII,65; Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5). An den Fahneneid zu denken, ist hier kaum möglich, da kein Soldat darum herum kam, ihn zu leisten; die arabische und äthiopische Version der *Traditio apostolica* lassen darum diese Vorschrift weg.

[19] Es ist ein Fehlurteil, ihr deswegen den kirchlichen Wert abstreiten zu wollen, weil sie unter dem Namen des Schismatikerbischofs Hippolyt geht, der wie Tertullian als Rigorist bekannt ist. Die *Traditio apostolica* ist sicher nicht das Privatwerk Hippolyts, sondern der Niederschlag offizieller römischer Kirchenlehre, sonst hätte sie nicht als Modell sowohl für koptische, äthiopische, arabische, als auch syrische Kirchenordnungen gedient!

ein Landmann bist, aber erkenne Gott, während du das Land bebaust. Segle, der du Lust hast zur Schiffahrt, aber rufe den himmlischen Steuermann an. Hat dich als Kriegsmann die (christliche) Erkenntnis erfasst, höre den Heerführer, dessen Losung die Gerechtigkeit ist." Zwei Dinge scheint man aus dieser Stelle folgern zu dürfen: 1. Clemens rechnet dem paulinischen Grundsatz gemäss, dass jeder im Stande bleiben solle, in dem er berufen wurde (1. Kor. 7,20), mit der Möglichkeit, dass ein zum Christentum bekehrter Soldat in der Armee verbleiben kann; er legt ihm aber 2. nahe, nun auf seinen himmlischen Feldherrn zu hören, „dessen Losung die Gerechtigkeit ist".[20] Diese Mahnung impliziert, dass der christliche Soldat den himmlischen Feldherrn höher achten soll als den irdischen und im Konfliktsfalle ersterem eher zu gehorchen hat als letzterem.

Kehren wir zu Tertullian zurück! Der zweite Text aus seinem Werk, der sich mit dem Problem des Soldatenstandes befasst, das Kapitel 11 des Traktats *De corona*, wird uns zeigen, dass der Afrikaner seinen Rigorismus darin erheblich modifiziert. Geben wir zunächst eine Uebersetzung des Kapitels:[21]

---

[20] So sicher die rechte Deutung bei Harnack, Bainton, Schöpf, Hornus (in ihren Anm. 1 erwähnten Arbeiten), gegen H. Leclercq, *DACL* XI,1, Sp. 1125, Anm.; 1130.

[21] XI. 1. Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum christianis militia conueniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem ac matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post Deum diligi praecepit, quos et euangelium, solum Christum pluris faciens, sic quoque honorauit? 2. Licebit in gladio conuersari, Domino pronuntiante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conueniet? Et uincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? 3. Iam et stationes aut aliis magis faciet quam Christo, aut et dominico die, quando nec Christo? Et excubabit pro templis quibus renuntiauit? Et cenabit illic, ubi apostolo non placet? Et quos interdiu exorcismis fugauit, noctibus defensabit, incumbens et requiescens super pilum quo perfossum est latus Christi? Vexillum quoque portabit aemulum Christi? Et signum postulabit a principe, qui iam a Deo accepit? Mortuus etiam tuba nquietabitur aeneatoris, qui excitari a tuba angeli expectat? Et cremabitur ex disciplina castrensi christianus, cui cremari non licuit, cui Christus merita ignis indulsit? 4. Quanta alibi inlicita circumspici possunt castrensium munium, transgressioni interpretenda! Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre transgressionis est. Plane, si quos militia praeuentos fides posterior inuenit, alia condicio est, ut illorum quos Iohannes admittebat ad lauacrum, ut centurionum fidelissimorum quem Christus probat et quem Petrus catechizat, dum tamen, suscepta fide atque signata, aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cauillandum, ne quid aduersus Deum committatur quae nec extra militiam permittuntur, aut nouissime perpetiendum pro Deo, quod aeque fides pagana condixit. 5. Nec enim delictorum impunitatem aut martyriorum immunitatem militia promittit. Nusquam christianus aliud est, unum euangelium et idem: Iesus negaturus omnem negatorem et confessurus omnem confessorem, et saluam facturus animam pro nomine eius amissam, perditurus autem de contrario aduersus nomen eius lucri habitam. Apud hunc

XI (1) Ich glaube nämlich – um zur Sache des Soldatenkranzes selber zu kommen –, dass man zuerst untersuchen muss, ob sich für Christen der Soldatenstand überhaupt schickt. Was hätte es sonst für einen Sinn, über Nebendinge zu verhandeln, wenn von den Voraussetzungen her die Schuld feststeht? Halten wir es für gestattet, über den göttlichen Fahneneid noch einen menschlichen zu setzen?, nach Christus uns (noch) einem andern Herrn anzugeloben?[22] und uns von Vater und Mutter und allen Nächsten loszuschwören, die sowohl das (alttestamentliche) Gesetz gebietet zu ehren und nächst Gott zu lieben, als auch das Evangelium in gleicher Weise geehrt hat, einzig Christus höher stellend? (2) Wird es gestattet sein, mit dem Schwert umherzugehen, obwohl der Herr erklärt hat, dass durchs Schwert umkommen wird, wer sich des Schwertes bedient haben wird? Wird der Sohn des Friedens beim kriegerischen Treffen mitwirken, er, dem es nicht einmal zustehen wird, zu prozessieren?[23] Wird Ketten, Gefängnis, Foltern und Hinrichtungen anwenden, wer nicht einmal die ihm angetanen Beleidigungen rächt? (3) Wird er ferner auch Wache stehen, entweder für andere mehr als für Christus, oder auch am Sonntag, an welchem Tag nicht einmal für Christus (sc. Wache gehalten werden soll)?[24] Wird er an den Tempeln auf Posten stehen, denen er (bei der Taufe) abgesagt hat? und am Orte speisen, wo es dem Apostel nicht gefällt (sc. bei den Tempeln)? Wird er diejenigen, die er bei Tag durch Exorzismen in die Flucht geschlagen hat (nämlich die Dämonen, die mit den Götteridolen in Verbindung stehen), des Nachts beschützen, gestützt auf die Lanze und ruhend auf der Lanze, womit die Seite Christi durchbort wurde? Wird er auch die Fahne tragen, diese Nebenbuhlerin Christi? und sich vom Feldherrn die (oder: eine) Losung[25] geben lassen, obwohl er von Gott schon (die Losung) empfangen hat? Wird er als Toter sich von der Tuba des Spielmanns aufstören lassen, er, der erwartet, von der Posaune des Engels auferweckt zu werden? Wird er auch als Christ sich dem

---

tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis. 6. Non admittit status fidei necessitates. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuet, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam euadendae passionis et implendi officii. 7. Ceterum subuertit totam substantiam sacramenti causatio eiusmodi, ut etiam uoluntariis delictis fibulam laxet. Nam et uoluntas poterit necessitas contendi, habens scilicet unde cogatur uel ipsa. Haec praestruxerim et ad ceteras officialium coronarum causas, quibus familiarissima est aduocatio necessitatis, cum idcirco aut officia fugienda sunt ne delictis incidamus, aut martyria toleranda sunt ut officia rumpamus. De prima specie quaestionis, etiam militiae ipsius inlicitae, plura non faciam, ut secunda reddatur, ne, si omni ope expulero militiam, frustra iam de corona militari prouocarim. Puta denique licere militiam usque ad causam coronae.
(Text nach J. Fontaine, *Tertullien. Sur la couronne* [Collection „Erasme", Paris 1966], S. 132–146).

[22] Ueber die Bedeutung siehe unten das Kapitel über die *militia Christi*.

[23] Cf. 1. Kor. 6,1–6; 2. Tim. 2,24.

[24] Das christliche Fasten am Mittwoch und Freitag hiess seit Hermas *statio*, es war aber am Sonntag verboten (cf. Tertullian, *De corona* 3,4; *De orat.* 23,2.4; *Const. Apost.* V,20,19; Gangra, can. 18; etc.).

[25] Andere Deutungen siehe Anm. 31.

militärischen Herkommen gemäss kremieren lassen, er, dem es nicht gestattet war, kremiert zu werden, und dem Christus die verdiente Feuerstrafe erlassen hat? (4) Wie viele anderweitig (sc. in der kirchlichen Disziplin) unerlaubte Verrichtungen kann man unter den Pflichten des Lagerlebens ausfindig machen, die als Uebertretung anzusehen sind! Die Tatsache selbst, dass man seinen Namen vom Heerlager des Lichts zu demjenigen der Finsternis überträgt, ist (ein Akt) der Fahnenflucht. – Allerdings bei solchen, die schon Soldaten waren und die der Glaube nachträglich erreicht hat, ist die Sache eine andere, wie bei jenen, die Johannes zum Wasserbad zuliess, wie bei den beispielhaft gläubigen Zenturionen, von denen Christus einen lobte und Petrus einen andern unterwies. Trotzdem muss man, sobald der Glaube angenommen und versiegelt ist, entweder sogleich den Soldatenstand verlassen, wie das von vielen getan worden ist, oder auf jede Art und Weise Auswege suchen, damit man nicht etwas (von den Dingen) gegen Gott begeht, die auch nicht ausserhalb des Soldatenstandes erlaubt sind, oder im Extremfall für Gott das erdulden, was der Glaube im Zivilleben gleicherweise vorgeschrieben hat. (5) Denn der Soldatenstand stellt weder Straflosigkeit bei Verfehlungen noch Freibleiben von Martyrien in Aussicht. Nirgends ist der Christ etwas anderes; (es gibt) nur ein und dasselbe Evangelium: Jesus wird jeden Verleugner verleugnen und jeden Bekenner anerkennen; er wird die Seele erretten, die um seines Namens willen dahingegeben wurde, aber im Gegenteil (diejenige) dem Verderben preisgeben, die gegen seinen Namen erhalten wurde (Mark 8,36; vgl. *Acta Maximi* II,2). Vor ihm gilt der gläubige Nichtsoldat als Soldat, wie der gläubige Soldat als Zivilperson. (6) Die Glaubensverfassung lässt kleine Berufung auf „force majeure" gelten. Es besteht keinerlei Notwendigkeit zum Sündigen für diejenigen, die einzig die Notwendigkeit kennen, nicht zu sündigen. Denn auch zum Opfern und öffentlich Ableugnen wird einer durch die zwingende Gewalt von Foltern und Strafen getrieben. Trotzdem übt die Kirchenzucht nicht einmal jener Zwangslage gegenüber Nachsicht, weil die Notwendigkeit, den Abfall zu fürchten und das Martyrium zu erleiden, grösser ist als diejenige, dem Leiden zu entgehen und den Opferdienst zu verrichten. (7) Uebrigens untergräbt eine derartige Begründung die Kernsubstanz des Taufeids, dergestalt, dass sie auch den Zügel[26] zu freiwilligen Vergehen lockert. Denn auch der Wille könnte als „force majeure" ausgegeben werden, da er natürlich irgend etwas hat, woher auch er selber bestimmt ist. Dieselben Argumente würde ich auch zu den übrigen Fällen der von Amts wegen aufgesetzten Kränze vortragen, für die die Berufung auf die zwingende Verpflichtung gang und gäbe ist, da gerade deswegen entweder die Amtspflichten zu meiden sind, damit wir nicht in Vergehen geraten, oder das Martyrium zu erleiden ist, um mit den Amtspflichten zu brechen. – Ueber den ersten Punkt des fraglichen Gegenstandes, die Unerlaubtheit des Soldatenstandes an sich,[27] will ich mich nicht weiter äussern, um den

[26] Eigentlich die Spange; Bild, das vom Ablegen des Kleides hergenommen ist, das aber bei uns nicht üblich ist.

[27] *Etiam* führt hier eine explikative Apposition zu *quaestionis* ein, anstelle einer indirekten Frage: *num etiam militia ipsa inlicita sit* (laut brieflicher Mitteilung von P. Petitmengin).

zweiten Punkt wieder aufnehmen zu können, damit ich, wenn ich mit allen zu Gebote stehenden Mitteln den Soldatenstand beseitige, nicht bereits vergeblich zum Streit über den Kranz des Soldaten herausfordere. So nimm denn schliesslich an, der Soldatenstand sei erlaubt bis auf den Punkt des Kranztragens.

Das Kapitel ist sehr lang; es gibt viele Spezialprobleme auf, von denen ich hier unmöglich handeln kann.[28] Worauf es mir in unserm Zusammenhang lediglich ankommt, ist der Vergleich des Kapitels mit *De idololatria* 19. Die Problemstellung von *De idololatria* 19 und *De corona* 11 ist genau die gleiche; beide Male erfolgt die Beurteilung des Soldatenstandes des Christen unter einem Doppelaspekt: 1. darf ein Christ Soldat werden? (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,1–4a), und 2. darf ein Soldat in die Kirche aufgenommen werden? (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,4bff.). Zudem hat man auch in *De corona* 11, wie in *De idololatria* 19, den Eindruck, dass hauptsächlich der Soldatenstand in Friedenszeiten, oder der Soldatenstand, der im Zivildienst eingesetzt ist, Gegenstand der Diskussion ist: ausser der kurzen Anspielung in *Cor.* 11,2 beziehen sich alle Verfehlungen, die Tertullian dem christlichen Soldaten vorwirft, ausnahmslos auf soldatische Tätigkeiten, die mit dem Krieg nicht in direkter Beziehung stehen. Es ist darum kein Zufall, dass sowohl in *De idololatria* 17–18 als auch in *De corona* 12–13 die parallele Frage einer christlichen Beamtenlaufbahn mitbehandelt wird.

Auch im einzelnen ist die Verwandtschaft zwischen *De idololatria* 19 und *De corona* 11 gross. Weisen wir auf einiges hin! Hier wie dort wird das Problem des Soldatenstandes des Christen unter dem Gesichtswinkel des *conuenire* resp. *non conuenire* betrachtet (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,2). Hier wie dort wird die Frage der *necessitas* angeschnitten, die den Christen nicht seiner Verantwortung entheben kann, wenn er Dinge tut, die gegen die kirchliche Ethik verstossen (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,6–7). Hier wie dort kehrt die gleiche Reihe der Argumente wieder, die gegen den Soldatenstand des Christen sprechen:[29] (a) göttlicher und menschlicher Fahneneid schliessen sich gegenseitig aus;[30] (b) das *signum Christi* und das *signum*

[28] Siehe den Kommentar in J. Fontaine's Ausgabe (Anm. 21); dazu P. Franchi de'Cavalieri, Note agiografiche, fasc. 8,XI, Sopra alcuni testi del De corona di Tertulliano, *Studi e Testi* 65 (Città del Vaticano 1935), S. 357–386.

[29] *De corona* 11,2 fügt allerdings noch einige weitere Argumente hinzu, die freilich auch weniger Gewicht haben und die wir hier weglassen können.

[30] In *De corona* 11,1 ist Tertullian allerdings wesentlich ausführlicher als in *De idololatria* 19,2; er spielt sogar auf den Inhalt des Militäreides an, man wolle den Kaiser mehr als seine Angehörigen lieben; vgl. dazu Justin, 1. *Apol.* 39,5, und Franchi de'Cavalieri (Anm. 28), S. 367f.

des Feldherrn (*Cor.* 11,3; *Idol.* 19,2 sagt sogar: das *signum* des Teufels!) kann man nicht gleichzeitig entgegennehmen;[31] (c) das Heerlager des Lichts und der Finsternis haben nichts miteinander gemein (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,4); (d) Jesus verbietet dem Christen, das Schwert zu tragen, gemäss Matth. 26,52: „Alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen" (*Idol.* 19,3; *Cor.* 11,2). Jedes Blutvergiessen, auch in Friedenszeiten, ist darum für den Christen unerlaubt (*Idol.* 19,1; *Cor.* 11,2). – Wir werden noch zu fragen haben, in welchem inneren Zusammenhang alle diese Argumente gegen den Soldatenstand des Christen stehen.

Was nun freilich in *De corona* 11 gegenüber *De idololatria* 19 überrascht, ist die tolerante Haltung Tertullians. Hatte er in *De idololatria* 19 kategorisch den Soldatenberuf für den Christen abgelehnt, ist seine Meinung in *De corona* 11 wesentlich differenzierter. Er hält nach wie vor daran fest, dass ein Christ unter keinen Umständen Soldat *werden* könne; aber er lässt mit sich reden, was den Fall des Soldaten betrifft, der Christ werden möchte. Es ist zwar besser, wenn er zumindest als getaufter Christ seinen Abschied aus der Armee gibt, aber er kann meinetwegen, sagt Tertullian, im Soldatenstand bleiben, wenn er es fertig bringt, sich aus allen Situationen herauszuretten, die für ihn als Christen kompromittierend wären, vielmehr: mit denen für ihn der *status confessionis* gegeben wäre. Wenn er trotzdem in eine solche Situation hineingerät, dann hat er die Konsequenz aus seinem Wagemut zu ziehen und für seinen Glauben, wenn nötig, das Aeusserste zu leiden; denn für einen Verstoss gegen die christliche Disziplin gibt es keinen Entschuldigungsgrund, auch nicht den der *force majeure*.[32] Tertullian selber glaubt allerdings auch in *De corona* im Grunde, es sei besser, die Hände ganz

---

[31] Das Wort lässt mehrere Deutungen zu: entweder (und das ist das Wahrscheinlichste nach dem Zusammenhang) ist es die Losung (im militärischen Bereich die Aufgabe des *tesserarius*, im christlichen Bereich dann etwa das Glaubensbekenntnis, das als christliche „Losung" gebraucht wurde: es hiess ja später „symbolum"; vgl. dazu die Erklärung Augustins, *Sermo* 214,2); oder es ist die Bleierkennungsmarke resp. Tätowierung des definitiv aufgenommenen Rekruten, im christlichen Bereich dann etwa die Bezeichnung mit dem Kreuz anlässlich der Taufe (cf. *Acta Maximiliani* II,4; dazu F.-J. Dölger: *Antike und Christentum* 2 [1930], S. 270); schliesslich könnte es (ähnlich dem *vexillum*) das Feldzeichen des *signifer* sein, das kreuzähnlich war und darum mit dem christlichen Kreuzzeichen rivalisierte.

[32] Die ganze Schrift *De corona* hat ja zum Anlass das Martyrium eines christlichen Soldaten, der den Kranz nicht aufsetzen wollte bei einer Geldgeschenkausteilung an die Truppe; für diesen Soldaten war damit der *status confessionis* gegeben, und Tertullian lobt ihn dafür (cf. *De cor.* 11,7).

vom Soldatenberuf zu lassen, wenn er auch äusserlich Konzessionen macht.[33]

Tertullians Haltung in *De corona* 19 entspricht genau den Bestimmungen der *Traditio apostolica*, die wir schon kennengelernt haben.[33a] Mehr noch: sie entspricht in der Hauptsache dem Standpunkt, den wir als denjenigen der „Gegner" Tertullians im Kapitel 19 der Schrift *De idololatria* erschliessen können! Diese auffallende Tatsache kann nicht anders erklärt werden, als indem wir annehmen, dass Tertullian seine Stellungnahme zum Problem zwischen der Abfassung von *De idololatria* und *De corona* modifiziert hat, und zwar in dem Sinn, dass er seinen anfänglichen Rigorismus gemässigt hat, m.a.W.: dass die Schrift *De idololatria* früher anzusetzen ist als die Schrift *De corona*. Denn in *De idololatria* bemerkt Tertullian, dass *gegenwärtig* die Frage aufgeworfen werde, ob ein Christ auch Soldat sein könne, eine Frage, die er entschieden verneinen zu müssen glaubt. In *De corona* hingegen liegt eine völlig veränderte Situation vor: es ist ein *fait accompli*, dass Christen in der Armee dienen; das ganze erste Kapitel der Schrift legt davon Zeugnis ab. Tertullian wagt es nicht mehr, sein grundsätzliches Nein zum Soldatenstand zu erneuern – was angesichts der Tatsachen allzu unrealistisch gewesen wäre – sondern er verhandelt die Frage im Rückzugsgefecht und sozusagen beiläufig, indem er seinen Hauptangriff dorthin richtet, wo er hofft, noch Gehör zu finden: nämlich, dass der christliche Soldat keinen Kranz aufsetzen soll.[34]

Eine andere Beobachtung führt zum gleichen Ergebnis: Die Stellungnahme zum Problem der *militia* des Christen ist in *De corona* nicht nur viel reicher entwickelt, sondern auch viel präziser gefasst als in *De idololatria*. Tertullian gibt sich nicht mehr mit einem knappen Pauschalurteil zufrieden, sondern differenziert genau zwischen den beiden möglichen Fällen: dass entweder ein Christ Soldat werden will oder ein Soldat die Taufe begehrt. Daran, dass er diese beiden Fälle verschieden behandelt, zeigt sich gerade, dass er sich der gemeinkirchlichen Haltung annähert, wie wir sie etwa aus der *Traditio apostolica* erheben können. Noch immer ist er rigoroser als der Durchschnitt seiner christ-

---

[33] Cf. die parallele Methode von *De idololatria* 17–18!

[33a] Die Bemerkung Tertullians in *De cor.* 11,4: *ut a multis actum*, zeigt, dass diese Bestimmungen auch in Afrika allgemein befolgt wurden.

[34] Und auch nicht aufzusetzen braucht: dieses Privileg genoss schon der Angehörige des Mithraskultes in der Armee, wie uns Tertullian, *De corona* 15,3ff., berichtet.

lichen Zeitgenossen, aber im Grunde ist sein Standpunkt von dem ihrigen nicht so sehr verschieden.[35]

Wir sind nun so weit, dass wir mit aller gebotenen Vorsicht skizzieren können, wie man sich in der Kirche am Anfang des 3. Jahrhunderts zum Problem „Christ und Armee" gestellt hat. Im 1. und 2. Jahrhundert scheint es noch kaum christliche Soldaten gegeben zu haben.[36] Diese Tatsache erklärt sich hauptsächlich aus zwei Gründen: (1) Die Christen waren damals noch wenig zahlreich und hatten (auch wegen ihrer zumeist niederen sozialen Herkunft) zu Armeekreisen kaum Zugang;[37] und (2) (das ist der weitaus wichtigere Grund) scheint die Abneigung gegen den Soldatenstand in christlichen Kreisen gross gewesen zu sein, gemessen an den gelegentlichen Aeusserungen, die wir bei den Kirchenschriftstellern dieser Zeitepoche finden (wir werden noch davon sprechen).[38]

---

[35] Ich weiss, dass ich mich damit von einer (besonders in der französischen Forschung) weitverbreiteten Ansicht distanziere, wonach *De idololatria* nach *De corona* geschrieben sein soll, mit der Begründung, Tertullian, schon bei der Abfassung von *De corona* Montanist, sei inzwischen noch rigoroser geworden. Es lässt sich aber zeigen, dass diese „Faustregel" auch in andern Fällen nicht stimmt. Im Falle des Verhältnisses von *De idololatria* 19 und *De corona* 11 scheint mir aber die Folge: *De corona* – *De idololatria* aus den angeführten Gründen geradezu ausgeschlossen. Ein Autor, der *De corona* 11 geschrieben hat, kann nicht später behaupten, das Problem der *militia* des Christen habe sich *gegenwärtig* erhoben und dann dieses Problem mit einigen Worten abtun! (so auch Harnack und Bainton in ihren Anm. 1 zitierten Arbeiten). Damit ist noch nichts über die absolute Chronologie der beiden Schriften ausgesagt; es ist sehr wohl möglich, dass die Abfassung von *De idol.* und *De cor.* nur wenige Jahre auseinander liegt. – Die Philologen bringen hoffentlich eines Tages mehr Licht in diese Frage; im Moment sind sie sich allerdings noch nicht einig: P. Petitmengin und P. G. van der Nat, die beide eine Ausgabe von *De idololatria* vorbereiten, kommen zu gegenteiligen Ergebnissen (der erstere glaubt an die Priorität von *De corona*, der letztere behauptet, wie ich, die Priorität von *De idol.* und datiert diese Schrift sogar „not long before the persecution of the year 197"; vgl. seine Dissertation *Q. S. F. Tertulliani De idololatria* [Leiden 1960], S. 11*ff.).

[36] Der Bericht über das Regenwunder zur Zeit Mark Aurels, veranlasst durch die christlichen Soldaten in der 12. Legion, der *fulminata Melitensis* (cf. Tertullian, *Apolog.* 5,6; *Ad Scapulam* 4) ist doch wohl legendär; der gleichzeitige Bericht des Celsus (bei Origenes, *C. Celsum* VIII,68–69; 73,1) spricht jedenfalls gegen die Historizität dieses Ereignisses. Harnack (Anm. 1), S. 56, ist zwar anderer Ansicht. Wenn er recht hat, dann ist das Zeugnis der christlichen Soldaten in der 12. Legion jedoch nur für die Verhältnisse in Ostsyrien aufschlussreich; vgl. auch Bainton (Anm. 1), S. 189ff.

[37] Auch war das römische Heer im Vergleich zur Bevölkerungszahl klein und bestand hauptsächlich aus Freiwilligen; die Christen waren also sicher nur in seltenen Fällen gezwungen, Militärdienst zu leisten. (Gegen H.-F. Secrétan: *Rev. de théol. et de philos.*, N.S. 2 [1914], S. 345-365.)

[38] Harnack (Anm. 1), S. 50ff., führt noch einen weiteren erwägenswerten Grund an: nach ihm trieb die Erwartung des nahen Weltendes in eine Art quietistischer Haltung, wonach jeder Christ in der kurzen Zwischenzeit in dem Stand bleiben soll,

Um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert ändert die Lage jedoch mit einem Schlag: wir hören nun gleich von einer ganzen Anzahl von Christen, die in der Armee Dienst tun.[39] Dieser Umschwung hängt offensichtlich mit der Militarisierung des römischen Staates unter den Severen zusammen, von der wir am Anfang gesprochen haben und die ja gerade in diese Zeitepoche fällt. Wir können also Tertullian Glauben schenken, wenn er *De idololatria* 19,1 sagt, die Frage erhebe sich *gegenwärtig*, ob ein Christ Soldat werden oder bleiben dürfe. Die Kirche hat sich, wie wir jetzt wissen, offenbar sehr bald auf eine mittlere Linie festgelegt, der sich sogar der Heisssporn Tertullian nach und nach, wenn auch zögernd, fügt: getaufte Christen sollen nicht Soldaten werden, aber Soldaten können zur Taufe zugelassen werden, wenn sie weder gezwungen sind, der heidnischen Staatsreligion ihren Tribut zu zahlen, noch Menschenblut vergiessen müssen. Diese Regelung, die uns heute, was den zweiten Punkt angeht, schwer zu verwirklichen scheint, war gerade damals durchaus nicht illusorisch, da der Armeedienst mit seinen vielen Spezialbranchen zur Zeit der Severen mehr und mehr auch blossen Zivildienst bedeuten konnte.[40] Und es scheint, dass die christlichen Soldaten meistens auch Mittel und Wege fanden, der Kompromittierung

---

in dem er berufen worden ist (also auch der Soldat). Erst später, als die Enderwartung nachliess, wurde auch das Problem des christlichen Soldatenstandes grundsätzlich zu lösen versucht. – Die Frage ist nur, ob es vor dem Ende des 2. Jahrhunderts schon christliche Soldaten gab, was jedenfalls von unsern Quellen her gesehen keinesfalls feststeht.

[39] Tertullian selber gibt uns einige Hinweise: im *Apologeticum* sagt er, die Christen hätten „Städte und Inseln, Garnisonen, Gemeinden, Ortschaften, ja Heerlager (*castra*)" ... überflutet (37,4; cf. *Ad nat.* I,1,2; *Ad Scap.* 5; Tertullian nimmt aus propagandistischen Gründen den Mund sicher etwas voll); *Apolog.* 42,3 behauptet er: „Wir fahren mit euch zusammen zur See, sind wie ihr Soldaten und Bauern" (die gleichen 3 Beispiele wie Clemens, *Protrept.* X,100!); *De fuga* 13 spricht er von christlichen *beneficiarii*; ferner setzt die ganze Schrift *De corona* natürlich die Existenz christlicher Soldaten voraus (vgl. auch *Passio Felicitatis et Perpetuae* 9: der *optio* Pudens wird Christ). Auch *Traditio apostolica* 16 verbürgt das Vorhandensein christlicher Soldaten. In die gleiche Zeit gehört das Martyrium des Basilides in Aegypten (Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5). Die frühesten epigraphischen Hinweise auf christliche Soldaten führen auch an den Anfang des 3. Jahrhunderts: vgl. H. Leclercq (Anm. 1). Wir wissen auch von Martyrien christlicher Soldaten in der decischen Verfolgung: Bischof Dionysios von Alexandrien berichtet davon (bei Euseb, *Hist. eccl.* VI,41,16.22f.; VII,11,20); vgl. Cyprian, *Epist.* 39,3. – Es scheint mir bezeichnend zu sein, dass viele dieser Zeugnisse von *Martyrien* christlicher Soldaten berichten!

[40] Es ist gewiss auch kein Zufall, dass nach allen Zeugnissen die christlichen Soldaten dieser Zeit entweder dem gemeinen Soldatenstand oder dem Unteroffizierskorps angehörten! (vgl. *De idol.* 19,1).

durch aktive Teilnahme am Staatskult zu entgehen,[41] jedenfalls bis zur Zeit der diokletianischen Verfolgung, wo dann gerade mittels des Opferzwangs die Armee von Christen gesäubert werden sollte und die grosse Zahl von Martyrien christlicher Soldaten beweist, dass für diese Soldaten noch immer die *necessitas* im Tertullian'schen Sinn kein Entschuldigungsgrund sein konnte, den Glauben zu verleugnen.[42] Wir sehen also, dass bis zum Ende des 3. Jahrhunderts die am Anfang desselben Jahrhunderts festgelegte kirchliche Disziplin in Kraft gewesen zu sein scheint.[43]

Es ist von vornherein anzunehmen, dass im Zeitalter Konstantins und seiner Nachfolger, also in einem Zeitalter, wo das Christentum von einer *religio illicita* zur vom Staat geförderten Hauptreligion wird, das kirchliche Urteil über den Soldatenstand noch einmal revidiert werden musste. Denn in einem solchen Zeitalter musste das Bewusstsein politischer Mitverantwortung der Kirche am Wohl des Staates erwachen und erstarken. Es ist darum um so erstaunlicher und spricht für die Zähigkeit kirchlicher Disziplin, dass es trotzdem über 100 Jahre gedauert hat, bis die im 3. Jahrhundert festgelegten kirchlichen Regeln in Bezug auf den Soldatenstand endgültig durchbrochen wurden. Es würde zu weit führen, diese Entwicklung im einzelnen zu verfolgen. Es seien nur einige Marksteine gesetzt, die den Verlauf der Entwicklung anzeigen mögen (ich beschränke mich dabei auf einige kaiserliche und kanonische Verordnungen, die ja am ehesten den offiziellen Standpunkt wiedergeben).

Als erstes Zeugnis sei der Kanon 3 des Konzils von Arles (314) erwähnt, der bestimmt: *De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione.* Die Worte *arma proicere in pace* sollen wohl bedeuten, dass man (als Christ) in Friedenszeiten die Waffen nicht niederlegen soll.[44] Das will besagen: 1. dass es Christen in der Armee gibt; 2. dass sie nicht unnötig Skandal machen sollen, indem sie in Friedenszeiten den Militärdienst quittieren (jetzt, da kein *status*

---

[41] Als Beispiel sei die Haltung der christlichen Umgebung beim Kaiseropfer erwähnt, laut Lactanz, *De mortibus persec.* 10.

[42] Vgl. dazu Harnack (Anm. 1), S. 80ff. Zum ganzen Thema der Verfolgungen siehe jetzt das monumentale Werk von W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965).

[43] Das liesse sich auch an manchem Einzelpunkt der Soldatenmartyrien aus der Zeit der Christenverfolgungen im 3./4. Jahrhundert nachweisen: z.B. Basilides, der keinen Eid leisten will (Euseb, *Hist. eccl.* VI,5,5; vgl. *Traditio apostolica* 16); oder Maximus, Marinus, Marcellus und Julius, die nicht opfern wollen (Knopf-Krüger-Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten* [4. Aufl. 1965], S. 60ff.; 85f.; 87ff.; 105ff.; vgl. Tertullian, *De idololatria* 19,1); Maximilianus und Marcellus geben zu verstehen, dass *militia saecularis* und *militia Christi* sich ausschliessen (Knopf-Krüger-Ruhbach, S. 86; 88; vgl. Tertullian, *De idololatria* 19,2; *De corona* 11,1ff., und dazu das Kapitel „militia Christi" weiter unten). Vgl. auch Anm. 46.

[44] Mit Bainton, v. Campenhausen, Hornus gegen Harnack und Schöpf (in den Anm. 1 erwähnten Arbeiten), die darin K.-J. Hefele, *Conciliengeschichte* I (2. Aufl.), S. 206, folgen. Die Gegenüberstellung *bellare – in pace militare* scheint schon bei Tertullian, *De idol.* 19,3 geläufig. Die Wendung *arma proicere* übrigens auch *Acta Marcelli* IV,3.

confessionis mehr vorliegen kann wie im 3. Jahrhundert);[45] 3. dass damit aber noch nicht über den Fall entschieden ist, ob ein Christ *in bello* die Waffen niederlegen soll oder nicht. Man hat eher den Eindruck, dass – im Sinn der Kirchendisziplin des 3. Jahrhunderts – die Möglichkeit des Austritts aus der Armee im Kriegsfalle ausdrücklich offen bleiben soll.[46] Wir sehen also: im ganzen ist die kirchliche Disziplin des 3. Jahrhunderts beibehalten, aber man befiehlt den christlichen Soldaten jetzt, da der Kaiser der Kirche in so vielen Stücken entgegenkommt, sich auch dem Kaiser gegenüber loyal zu verhalten und den Armeedienst nicht *ohne Not* zu verlassen.

Als Ergänzung und zugleich Bestätigung dieser Interpretation mag der Brief Konstantins an die Orientalen vom Jahre 324 dienen (bei Euseb, *Vita Constantini* II,24ff.), in dem der Kaiser Anordnungen trifft, um die Folgen der letzten Christenverfolgung zu beseitigen. Unter anderem bestimmt er (Kap. 33): „Die ferner einst einen militärischen Rang einnahmen, diesen aber aus einem harten und ungerechten Vorwande verloren haben, weil sie der Stellung, die sie inne hatten, es vorzogen, das höchste Wesen anzuerkennen und öffentlich zu bekennen, in deren Belieben soll es stehen, entweder, falls sie dem Kriegsdienste noch zugetan sind, in dem Rang zu verbleiben, den sie eingenommen haben, oder ehrenvollen Abschied zu nehmen und in Musse ein freies Leben zu führen; denn es ist doch wohl billig und angemessen, dass ein Mann, der angesichts der hereinbrechenden Gefahren eine solche Hochherzigkeit und Standhaftigkeit gezeigt hat, auch der Ruhe, wenn er will, oder seiner Ehrenstelle sich erfreue, so er diese vorzieht." Konstantin rechnet durchaus mit der Möglichkeit, dass christliche Soldaten, die in der Verfolgungszeit die Armee verlassen mussten, weil sie nicht ihrem Glauben untreu werden wollten, auch jetzt keine Lust verspüren, in die Armee zurückzukehren, und der Kaiser respektiert ihre Gewissensgründe, wenn er sie auch einlädt, zur Armee zurückzukommen. – Die Kirche will mit ihrem Synodalbeschluss von Arles einen Massenaustritt christlicher Soldaten aus dem Heere verhindern; der Kaiser seinerseits zwingt ehemalige christliche Soldaten nicht in die Armee zurück –: wir erkennen darin den konkreten Ausdruck des gegenseitigen Entgegenkommens in der Zeit erster Annäherung zwischen Staat und Kirche.

Wesentlich strenger tönt der nur ein Jahr später erlassene Kanon 12 des Konzils von Nizäa: „Diejenigen, die von der Gnade berufen wurden, ersten Eifer gezeigt und die Waffenrüstung abgelegt haben, hernach aber zu ihrem eigenen Auswurf zurückgekehrt sind wie Hunde, so dass einige sogar Geld gaben und mit Geschenken es einrichten wollten, wieder in die Armee aufge-

---

[45] Offenbar bestand die Gefahr eines Massenaustritts von christlichen Soldaten aus dem Heer; darum die Strenge der Massnahme.

[46] Das Beispiel Martins von Tours scheint diesen Eindruck zu bestätigen. Der Jüngling hatte gezwungenermassen etwa drei Jahre lang Militärdienst geleistet; er war damals noch Katechumene. Nach seiner Taufe wollte er eigentlich aus dem Heer austreten, blieb aber noch auf die Bitten seines Tribuns hin. Als es jedoch nach zwei weiteren Dienstjahren zur Schlacht kommen sollte, gab Martin endgültig seinen Austritt (Sulpicius Severus, *Vita Martini* I,1-4; es verdient Beachtung, dass diese Geschichte genau mit den Anweisungen von *Traditio apostolica* 16 übereinstimmt!).

nommen zu werden; diese sollen drei Jahre *audientes* sein und hernach 10 Jahre *substrati*." Es kann sich hier offensichtlich nicht um eine allgemeine Bestimmung handeln. Wie hätten christliche Soldaten mit Bestechung versuchen sollen, in die Armee zurückzukehren, denen Konstantin doch schon ein Jahr früher die förmliche Einladung zugehen liess, ihren Dienst im Heer wieder zu versehen, wenn sie das wünschen würden! So wird man wohl derjenigen Deutung des Kanons recht geben müssen, die meint, dass es sich hier um Soldaten handelt, die noch zur Zeit des Licinius versucht hatten, in *dessen* Armee wieder aufgenommen zu werden.[47]

Um die Mitte des 4. Jahrhunderts sieht die Lage schon wesentlich anders aus. Zitieren wir zunächst die *Canones Hippolyti*.[48] Während Kanon 13 im wesentlichen die Regeln der *Traditio apostolica* 16 reproduziert, bestimmt Kanon 14:[49] „Il ne faut pas qu'un chrétien devienne soldat, sauf s'il est contraint par un chef ayant le glaive. Qu'il ne se charge pas du péché du sang. Mais s'il a versé le sang, qu'il ne participe pas aux mystères, à moins qu'il ne se soit purifié par un châtiment, des larmes et des gémissements. Qu'il n'exerce pas son commandement avec duplicité mais avec la crainte de Dieu." In diesem Text wird die *Traditio apostolica* in zwei Punkten erweitert: 1. Die *necessitas* gilt jetzt als Entschuldigungsgrund, Soldat zu werden. 2. Man rechnet jetzt mit der Möglichkeit, dass ein Soldat (oder eine Magistratsperson) Menschenblut vergiesst, und man setzt die Bedingungen der Kirchenbusse für dieses Vergehen fest. Basilius der Grosse, in seinem ersten kanonischen Brief (= *Epistula* 188), ist ein Zeuge für die nämliche Praxis, geht aber in der Billigung des Blutvergiessens noch einen Schritt weiter, wenn er im Kanon 13 sagt: „Die Tötung im Krieg rechneten unsere Väter nicht unter den Mord (!). Meines Erachtens wollten sie dabei nachsichtig sein gegen die, die für Sitte und Glauben kämpften. Vielleicht empfiehlt sich aber der Rat, dass sie mit ihrer unreinen Hand drei Jahre wenigstens der Kommunion fernbleiben sollen."

Im 4. Jahrhundert gilt das Blutvergiessen immerhin noch als *das* Skandalon des Soldatenberufs. (Vgl. auch Ambrosius *De obitu Theod.* 34). Um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert jedoch hören wir davon nicht mehr viel. Es gelten jetzt die Christen in Gegenteil als die einzigen zum Soldaten- und Beamtenstand zulässigen Personen: *Qui profano pagani ritus errore seu crimine polluuntur, hoc est gentiles, nec ad militiam admittantur nec administratoris uel iudicis honore decorentur* (*Cod. Theod.* 16,20,21). Damit ist die vorkonstantinische Kirchendisziplin den Soldatenstand betreffend endgültig über den Haufen geworfen.[50] – Vergessen wir nicht, dass das 5. Jahrhundert das Jahrhundert der

---

[47] So K.-J. Hefele, *Conciliengeschichte* I (2. Aufl.), S. 414–416; gefolgt von Harnack, Schöpf, Hornus, in ihren Anm. 1 genannten Arbeiten. Diese Interpretation liegt um so näher, als Kanon 11 von Nicäa tatsächlich von den unter Licinius Abgefallenen spricht.

[48] R.-G. Coquin, in seiner neuen Ausgabe der *Canones Hippolyti*, Patrologie orientalis XXXI,2 (Paris 1966), S. 318ff., setzt ihre Entstehung in die Jahre 336–340.

[49] In der Uebersetzung Coquins (Anm. 48), S. 369.

[50] Andererseits liegt gerade diese Gesetzgebung auf der Linie der apologetischen Propaganda, wonach die Christen die besten Staatsbürger seien!

Völkerwanderung ist. Der der Staatskirche gegenüber loyale Christ und Patriot hat sich jetzt zum Kampf gegen die Barbaren, die das Vaterland bedrohen, zur Verfügung zu stellen. In diesem Sinne billigt Ambrosius den christlichen Militarismus (*De officiis* I,129). Und Augustin entwickelt die Lehre vom „gerechten Krieg".[51]

II.

Im 2. Teil dieses Aufsatzes möchte ich den Motiven nachgehen, die in Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes massgebend sind und die sicher auch für die Kirche seiner Zeit die massgebenden waren, da der kirchliche Standpunkt und derjenige Tertullians, wie wir gesehen haben, in den Grundlinien übereinstimmen. Zwei Motive scheinen sich mir als die massgebenden zu erweisen: es ist dies einerseits die Ueberzeugung, dass es dem Christen verboten ist, Menschenblut zu vergiessen, und andererseits ist es das sich erst allmählich entwickelnde Bewusstsein, dass die *militia Caesaris* im inneren Widerstreit stehe zur geistigen *militia Christi*, wie die Christen sie verstehen. Wir werden dadurch zu einer Schlussbetrachtung geführt werden, in der wir versuchen wollen, das politische Gesamtbild zu entwerfen, in das sich die Beurteilung des Soldatenstandes eingliedert und als dessen Ausdruck sie zu gelten hat.

1. *Das Verbot des Blutvergiessens*

In den Bestimmungen der *Traditio apostolica* zum christlichen Soldaten- und Beamtenstand, die wir kennengelernt haben, spielt das Argument, dass der Christ nicht töten darf, als Kriterium des Verhaltens offensichtlich die Hauptrolle.[52] Aber auch in den beiden Texten Tertullians *De idololatria* 19 und *De corona* 11 kommt es deutlich zum Ausdruck, dass das Tötungsverbot, neben dem Verbot der Idololatrie, entscheidendes Gewicht hat.[53]

Es muss auffallen, dass Tertullian, wenn er „Kataloge" von Vergehen bildet, immer wieder den Mord (neben der Sünde des Ehebruchs und der Hurerei) an erster Stelle erwähnt; er lehnt sich dabei (wie auch andere christliche Schriftsteller) offensichtlich an die Reihenfolge der Gebote der 2. Tafel des Dekalogs an.[54] In der seiner montanistischen Periode

[51] Vgl. dazu Karpp (Anm. 1); schon bei Origenes, *C. Celsum* IV,82, findet sich ein erster Ansatz dazu.

[52] Vgl. auch Cyprian, *De bono patientiae* 14: nach dem Eucharistieempfang darf die Hand des Christen nicht mehr durch Schwert und Blut besudelt werden.

[53] *De idol.* 19,2–3; *De cor.* 11,2.

[54] Vgl. *De idol.* 1,1ff.; *De spect.* 2; *Adv. Iud.* 2.

angehörenden Schrift *De pudicitia* (12,4ff.) sind Mord, Ehebruch resp. Hurerei mit der Idololatrie zur Triade von Kapitalsünden zusammengefasst, die vom kirchlichen Bussinstitut nicht vergeben werden können. Die Zusammenfassung wird mit dem sogenannten Aposteldekret von Apostelgeschichte 15 begründet, das den Christen, die aus der Heidenwelt stammen, Enthaltung von Götzenopfer, Hurerei und Blut vorschreibe. Wir wollen jetzt nicht auf das komplizierte Problem eingehen, wie alt diese ethische Auslegung des Aposteldekrets ist;[55] aber soviel wird man jedenfalls sagen können, dass man zur Zeit Tertullians (zumindest in gewissen kirchlichen Kreisen) Götzendienst, Mord und Unzuchtdelikte als Kapitalsünden betrachtet, die, wenn sie ein getaufter Christ begeht, ihm während dieses Lebens nicht vergeben werden können (im Unterschied zu den andern, leichteren Sünden). Darum wendet sich Tertullian in seiner Schrift *De pudicitia* heftig gegen einen Bischof (wohl Kallist von Rom),[56] der sich erdreistet, auch Unzuchtsünden zu vergeben. Dass Tertullian hier wieder nicht ein persönliches Steckenpferd reitet, sondern ähnlich wie andere seiner kirchlichen Zeitgenossen denkt, geht aus der Haltung des Origenes in der Bussfrage hervor, die derjenigen Tertullians genau entspricht (cf. Origenes, *De orat.* 28). Mehr noch: es lässt sich nachweisen, dass die ganze Liste der für einen getauften Christen verbotenen Berufe, die wir gleichzeitig bei Tertullian, in der Schrift *De idololatria*, und bei Hippolyt, im 16. Kapitel der *Traditio apostolica*, finden, auf dem gleichen Prinzip beruht: alle diejenigen Tätigkeiten sind für den Christen ausgeschlossen, die ihn in Gefahr bringen, eine der drei Kapitalsünden nach seiner Taufe zu begehen, für die es keine Kirchenbusse gibt.[57]

Das Verbot des Blutvergiessens insbesondere hat im frühchristlichen Schrifttum ein reichhaltiges Echo gefunden, das sich auf alle möglichen Teilfragen erstreckt: es wird darin verhandelt das Problem der Menschen-

[55] G.Resch, *Das Aposteldecret.* Texte u. Unters. 28,3 (1905), wollte sie sogar als die ursprüngliche Meinung des Textes selbst verteidigen. Tatsächlich finden wir auch im Spätjudentum ähnliche Listen von Kapitalsünden!

[56] Siehe dazu zuletzt K.Beyschlag, Kallist und Hippolyt, *Theol. Zeitschrift* 20 (1964), S. 103–124; auch H.Gülzow, Kallist von Rom, *ZNW* 58 (1967), S. 102–121.

[57] Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts vergibt man allerdings die sexuellen Kapitalsünden, seit der decischen Verfolgung auch die Sünde des Abfalls, und seit dem 4. Jahrhundert auch die Sünde des Mordes, wie wir gesehen haben. Zur Geschichte der kirchlichen Bussverfahrens siehe B.Poschmann, *Paenitentia secunda.* Theophaneia 1 (Bonn 1940), der allerdings meint, es hätte schon früher keine „unvergebbaren" Sünden gegeben. Eine Textsammlung ist von H.Karpp vorbereitet worden, die die Reihe „Traditio christiana" (Zollikon/Neuchâtel) eröffnen soll.

tötung zu kultischen Zwecken und aus andern religiösen Motiven, das Problem des Selbstmords, der Euthanasie, der Tötung aus Notwehr; ferner das Problem des Todes in der Arena, des Kindsmords, der Todesstrafe, des Tyrannenmords, und natürlich das Problem des Krieges.[58] Wenn auch im einzelnen die Stimmen, die sich zu den erwähnten Problemen äussern, etwas auseinandergehen und eventuell auch einmal in Grenzfällen ein relatives Tötungsrecht anerkannt wird, so ist doch der Gesamteindruck eindeutig: überall wird grundsätzlich am Prinzip festgehalten, dass der Christ nicht töten soll.[59]

Es ist nicht schwer, die Wurzeln dieses Grundsatzes ausfindig zu machen: sie liegen in erster Linie im 6. Gebot des Dekalogs: „Du sollst nicht töten", dem Christus in der Bergpredigt die verschärfte Form gegeben hat: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist ‚Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll dem Gericht verfallen sein'. Ich aber sage euch: wer mit seinem Bruder zürnt, der soll dem Gericht verfallen; wer aber zu seinem Bruder sagt: ‚Raka!' der soll dem Hochgericht verfallen; wer aber sagt: ‚du Narr!' der soll der Hölle mit ihrem Feuer verfallen" (Matth. 5,21–22). Beide Texte, Dekaloggebot und Bergpredigtmahnung, werden von den christlichen Schriftstellern häufig zitiert (dazu die Abschnitte von der Wiedervergeltung und der Feindesliebe, Matth. 5,38–48). Ferner wird der Mord regelmässig in den neutestamentlichen und frühchristlichen Lasterkatalogen, häufig an erster Stelle, genannt. Gerade diese Tatsache zeigt uns aber auch, dass das Tötungsverbot nicht genuin christlich ist; denn die christlichen Lasterkataloge gehen teils auf spätjüdische, teils auf griechisch-römische Vorlagen zurück.[60]

Führen wir noch einige Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten an, die speziell das Problem des Krieges aus dieser Sicht behandeln. Schon die *Didache*, eine Kirchenordnung vom Anfang des 2. Jahrhunderts, zitiert ausführlich das Herrenwort: Liebet eure Feinde (*Did.*

---

[58] Vgl. zu allen diesen Fragen die einzelnen Kapitel des wertvollen Buches von Schöpf (Anm. 1).

[59] Oft wird dieses Prinzip so weit getrieben, dass Christen auch Tiere nicht töten sollen: Tatian, *Oratio* 23,2; Tertullian, *Apol.* 9,13; cf. Minucius Felix, *Oct.* 30,6. Auch Marcion verbot den Fleischgenuss; später die Manichäer.

[60] Siehe A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*. Neutest. Abhandl. XVI,4–5 (Münster i. Westf. 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte*. BZNW 25 (Berlin 1959); E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*. Wissensch. Untersuch. z.NT 7 (Tübingen 1964).

1,3–4; cf. 2,1.3; 3,2). Justin der Märtyrer, wo er vom christlichen Lebenswandel im Sinne der Bergpredigt spricht, drückt sich u.a. so aus: „Hassten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unseres Stammes sind, wegen der verschiedenen Stammesgewohnheiten nicht einmal Herdgemeinschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hassen, zu bereden, dass auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, dass auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrschenden Gott erlangen werden" (1. *Apol.* 14,3; vgl. 39; *Dial.* 110). Justins Schüler Tatian bemerkt im gleichen Zusammenhang, nämlich bei der Darstellung christlichen Lebenswandels: „militärische Würden lehne ich ab" (*Oratio* XI,2).[61] Und Athenagoras rühmt in seiner *Supplicatio* (Kap. 11) im Anschluss an das Zitat Matth. 5,44–45 von den Christen, auch den einfachsten, dass sie geschlagen nicht wieder schlagen, ausgeraubt nicht prozessieren, den Bittenden geben, die Nebenmenschen wie sich selbst lieben würden. Da die gleichen Schilderungen stereotyp wiederkehren, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass alle diese Schriftsteller Anleihen beim Gemeingut christlicher ethischer Unterweisung machen.

Die lateinischen Autoren sprechen nicht weniger deutlich. Tertullian sagt: „(Gott) hat jede Art von Mord durch das eine und prinzipielle Gebot untersagt: ‚Du sollst nicht töten'" (*De spect*, 2,8).[62] Cyprian ruft aus: „Sieh nur, wie ... Kriege mit dem blutigen Greuel des Lagerlebens über alle Länder verbreitet sind! Es trieft die ganze Erde von gegenseitigem Blutvergiessen; und begeht der einzelne einen Mord, so ist es ein Verbrechen; Tapferkeit aber nennt man es, wenn das Morden im Namen des Staates geschieht. Nicht Unschuld ist der Grund, der dem Frevel Straflosigkeit sichert, sondern die Grösse der Grausamkeit" (*Ad Donatum* 6). Lactanz begründet seine Ablehnung des Krieges ausdrücklich mit dem Verbot des Blutvergiessens: „Wenn Gott das Töten verbietet, ist nicht nur der Raubmord verboten, was auch nach den staatlichen Gesetzen nicht erlaubt ist, sondern er gebietet, dass auch das nicht geschehe, was bei den Menschen für erlaubt gilt. So wird es dem Gerechten auch nicht gestattet sein, Soldat zu sein, ihm, dessen Soldatenberuf die Gerechtigkeit selber ist; er wird aber auch niemanden eines Verbrechens anklagen, auf dem Todesstrafe steht, weil es keinen

---

[61] Cf. Tertullian, *De pallio* 4: *non milito.*

[62] *De corona* 11,2: der Christ ist *filius pacis*; *De spect.* 16,4: er ist *sacerdos pacis.*

Unterschied macht, ob du mit dem Schwert oder mit deinem Reden tötest, da ja das Töten selbst verboten ist. Darum darf man in betreff dieses göttlichen Gebotes durchaus keine Ausnahme zulassen, da es immer ein Verbrechen ist, einen Menschen zu töten, von dem Gott gewollt hat, dass er ein heiliges Lebewesen sei" (*Divin. inst.* VI,20,15–17).[63]

Es ist eine Bestätigung dieser Einstellung, wenn wir davon hören, dass die Christen selber nie zu den Waffen gegriffen haben, obwohl das vielleicht nahe gelegen hätte. In den Jahren 132–135 sind zahlreiche palästinensische Christen zu Märtyrern geworden, weil sie sich nicht am 2. jüdischen Aufstand beteiligen wollten (laut Justin, 1. *Apol.* 31,6). Tertullian führt in einer bekannten Stelle seines *Apologeticums* sicher der Wahrheit gemäss aus:

„Wenn uns, wie ich vorhin sagte, befohlen ist, unsere Feinde zu lieben, wen sollten wir dann hassen? Ebenso: wenn uns verboten ist, für erlittenes Unrecht Vergeltung zu üben, damit wir nicht durch solches Tun gleichschuldig werden, wem könnten wir dann Unrecht tun? Macht euch das doch selber klar! Wie oft geht ihr gegen die Christen aufs grausamste vor, teils eigener Aufwallung, teils den Gesetzen gehorchend! Wie oft auch setzt uns über eure Köpfe hinweg eigenmächtig der wilde Pöbel zu mit Steinwürfen und mit Flammen! ... Doch was hättet ihr uns so eng Verschworenen jemals vorzuwerfen, womit müsstet ihr uns so Entschlossenen und zum Tod Bereiten euer Unrecht büssen – obwohl doch schon eine einzige Nacht mit ein paar winzigen Fackeln ein Uebermass an Rache stiften könnte, wenn Böses mit Bösem zu vergelten bei uns erlaubt wäre? Doch fern sei es, dass die Gemeinschaft Gottes mit dem Feuer des Menschen sich räche oder dass sie traurig ist, wenn sie erduldet, worin sie sich bewähren darf! Wenn wir aber als offene Feinde, nicht nur als heimliche Rächer auftreten wollten, fehlte es uns dann an Truppen- und Heeresmacht? (Folgt die Schilderung der Verbreitung der Christen im römischen Reich.) Zu welchem Kriege wären wir nicht imstande, nicht bereit, selbst bei ungleicher Truppenzahl – wir, die wir so bereitwillig uns morden lassen –, wäre nicht in unserer Lehre eher erlaubt sich töten zu lassen als zu töten?" (*Apol.* 37,1–5)[64]

Freilich finden wir zum Teil bei den gleichen Autoren Ausführungen, die eine positivere Einstellung zum Kriege vermuten lassen. Wie sich die scheinbar widersprüchlichen Aussagen zusammenreimen, wollen wir erst in unserer Schlussbetrachtung versuchen aufzuklären.

---

[63] *Divin. inst.* I,18,8–10; VI,6,18–24 redet er wie Cyprian über die Grausamkeit und Ungerechtigkeit der Kriege. – Vgl. auch Arnobius, *Adv. nationes* I,6, und schon vorher Minucius Felix, *Oct.* 30,6.

[64] Uebersetzung nach C. Becker, *Tertullian. Apologeticum* (München 1952), S. 177–179. Genau entsprechend: Origenes, *C. Celsum* III,7. – Freilich hören wir später von armenischen Christen, die sich während der Verfolgung des Maximinus Daza zur Wehr gesetzt haben: Euseb, *Hist. eccl.* IX,8,2.

Es ist in diesem Zusammenhang noch kurz ein Spezialproblem zu streifen. Wenn die Christen grundsätzlich das Blutvergiessen verurteilen, wie erklären sie es dann, dass im Alten Testament trotz des Dekaloggebotes von zahlreichen Kriegen berichtet wird, die von Gott nicht nur gebilligt, sondern bisweilen ausdrücklich angeordnet wurden? Dieses Problem machte den Christen in der Tat zu schaffen. Wir finden im frühchristlichen Schrifttum drei Lösungsvorschläge: (1) Das Alte Testament ist unter anderem eben aus diesem Grund von der christlichen Kirche abzulehnen. Das ist der Lösungsvorschlag Marcions, der in seinen „Antithesen" seinem Unmut über den blutdürstigen Judengott giftig Luft schafft.[65] (2) Das Alte Testament ist nur scheinbar ein Geschichtsbuch; es erzählt zwar von Kriegen, aber gerade diese sonst unglaublichen Geschichten sind ein Hinweis darauf, dass wir sie nicht in wörtlicher Auslegung als historische Ereignisse anzusehen haben, sondern dass sie allegorische Anspielungen auf übersinnliche Realitäten sind. Das ist der Lösungsvorschlag des Origenes.[66] (3) Die Kriege des Alten Testaments sind zwar durchaus geschichtliche Realitäten, entsprechen aber einer niedereren Stufe der religiösen Erziehung des Menschengeschlechts, die jetzt im Christentum, der Friedensreligion, überboten ist. Wir haben gesehen, dass Tertullian in *De idololatria* 19,3 so argumentiert: wohl haben Moses und Josua Kriege geführt, aber Christus hat uns *nunmehr* jede Möglichkeit der Kriegführung abgeschnitten, durch sein lapidares Wort an Petrus: ‚Stecke dein Schwert an seinen Ort; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen'.[67] Noch deutlicher spricht Tertullian diesen Grundsatz in *Adversus Iudaeos* aus: „Das alte Gesetz behauptete sich durch Ahndung mit dem Schwerte, forderte Auge für Auge und nahm Rache für Unrecht; das neue Gesetz aber hat Sanftmut verkündet, hat das frühere Wüten mit Schwertern und Lanzen zu friedlicher Ruhe angeleitet und das frühere kriegerische, gegen die Gegner des Gesetzes und die Feinde gerichtete Treiben in die friedlichen Tätigkeiten des Pflügens und Ackerbauens umgewandelt" (*Adv. Iud.* 3,10, im Anschluss an Jes. 2,3ff.; ganz ähnlich *De patientia* 6,4–6). Dass der Afrikaner damit gemeinkirchliche Anschauung wiedergibt, scheint mir dadurch erwiesen, dass sie sich schon bei Justin (1. *Apol.* 39; *Dial.* 110) und bei Irenäus (*Adv. haer.* IV,34,4) findet (vgl. auch

[65] Vgl. A.v.Harnack, *Marcion*, 2. Aufl. (Neuaufl., Darmstadt 1960), S. 89ff.

[66] Grundsätzlich in *De principiis* IV,2,8–9; 3,5; die praktische Ausführung etwa in den Homilien zu Numeri und Josua.

[67] Matth. 26,52, das in *De corona* 11,2 wiederkehrt.

Origenes, *C. Celsum* VII,26). Wir werden von der weltpolitischen Sicht, die damit verbunden ist, noch zu sprechen haben. Für den Augenblick wollen wir uns dem zweiten massgebenden Motiv zuwenden, das die kritische Einstellung Tertullians zum Soldatenstand bedingt hat: es ist der Gedanke der *militia Christi.*

2. *Die militia Christi*

De corona 11,5 steht die eingestreute, aber grundsätzliche Bemerkung: *Apud hunc* (sc. Iesum) *miles est paganus fidelis*, "bei Jesus gilt (auch) der gläubige Nichtsoldat als ein Soldat".[67a] Der Christenstand ist Soldatenstand! *De exhortatione castitatis* 12,1 ruft Tertullian aus: „Sind denn nicht auch wir Soldaten, und zwar unter einer um so strengeren Kriegszucht, als wir Soldaten eines so erhabenen Herrschers sind?"[68]

Hat Tertullian den Gedanken der *militia Christi* geprägt? Man könnte es meinen, da er Soldatensohn ist und in seinem Schrifttum eine besondere Vorliebe für militärische Bilder hat. In Tat und Wahrheit ist aber die Vorstellung der *militia Christi* schon sehr alt.[69] Schon im Neuen Testament, besonders in der paulinischen und in der dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefliteratur ist das Christenleben, speziell das Leben des christlichen Missionars und seiner Mitarbeiter, in militärischen Farben geschildert.[70] Bei den Apostolischen Vätern finden sich ähnliche und neue militärische Bilder.[71]

Ist diese Sprache, die ja nur gelegentlich erscheint, rein symbolisch-bildhaft zu verstehen oder drückt sich darin das Bewusstsein aus, dass der Christ wirklich als Soldat im Dienste seines Herrn steht? Eine ganze Reihe von Stellen scheint darauf hinzuweisen, dass dem Vergleich des Christenstandes mit dem Soldatenstand grundsätzliche Bedeutung zukommt. Das *ganze* Christenleben ist darin als ein Kampf aufgefasst.

[67a] Zu diesem Text siehe C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Bd. III (1965), S. 280f. Zur ganzen Frage der Geschichte des Begriffs *paganus* vgl. B. Altaner, *Kleine patristische Schriften* (Berlin 1967), S. 582–596.

[68] Vgl. *De fuga* 10,1; 11,1. Später Lactanz, *Divin. inst.* VI,20,16. – Texte der Martyrienliteratur: *Mart. Pauli* 2–4; *Acta Maximiliani* II,1; *Acta Marcelli* IV, 3 (Fassung M).

[69] Vgl. die sehr anregende 1. Studie in A. v. Harnacks kleinem Büchlein (Anm. 1).

[70] 1. Thess. 5,8; 1. Kor. 9,7; 2. Kor. 6,7; 10,3–6; 11,8; Röm. 6,13f. 23; 13,12; 16,7; Phil. 2,25; Philem. 2,23; Kol. 4,10; Eph. 6,10–18; 1. Tim. 1,18; 2. Tim. 2,3f.; 1. Petr. 2,11.

[71] Ignatius, *Brief an Polyk.* 6,2 ist ähnlich wie Eph. 6,10ff.; Hermas, *Similitudo* V,1, wird das christliche Fasten erstmals *statio* genannt; 1. Clemensbrief 37,1–3 vergleicht sogar die kirchliche Hierarchie mit der römischen Heeresorganisation.

Einerseits als ein Kampf gegen den Feind im eigenen Herzen, nämlich den Hang zur Sünde und zur bösen Leidenschaft;[72] andererseits als ein Kampf gegen das heidnische Wesen und gegen die Irrlehre;[73] schliesslich als ein Kampf gegen die unsichtbaren Mächte, die hinter den Gegnern von Fleisch und Blut stehen, nämlich die Dämonen und der Teufel selbst.[74]

Die erste Art des Kampfes ist allen Christen auferlegt, denn jeder muss sich gegen den eigenen Hang zur Sünde wehren, sonst unterliegt er ihm. Die zweite Art des Kampfes ist schwerer; der Christ, der für seinen Glauben in einer dem Christentum feindlichen Welt Zeugnis ablegt, lernt ihn kennen, denn er hat gegen geistige Widerstände zu kämpfen, die so gross werden können, dass er sein Leben für sein Zeugnis lassen muss, dass er Blutzeuge wird.[75] Tertullian ist ein kraftvoller Vertreter dieses Aspekts des christlichen Soldatenstandes, etwa wenn er im *Apologeticum* sagt:

„Allerdings – wir wollen leiden, aber in der Weise, wie auch ein Soldat den Krieg erleidet. Keiner tut das mit Freuden, da Angst und Gefahr dabei unvermeidlich sind; dennoch kämpft er mit allen Kräften, und siegt er im Kampfe, so freut sich, wer sich zuvor über den Kampf beklagte, weil er Ruhm gewinnt und Beute. Kampf bedeutet es für uns, dass wir vor euren Richterstuhl gezogen werden, um dort unter Lebensgefahr für die Wahrheit zu streiten. Sieg aber heisst, dass man durchsetzt, wofür man streitet. Ein Sieg hier bringt den Ruhm, Gott wohlgefällig zu sein, und zugleich als Beute das ewige Leben. – Aber wir unterliegen doch? Gewiss – wenn wir unsere Sache durchgesetzt haben. Also sind wir Sieger, wenn wir umgebracht werden; kurz: wir entrinnen, wenn wir unterliegen. Mögt ihr uns immerhin Reisig- und Pfahlleute nennen, weil wir, mit dem Rücken an den Pfahl eines halbierten Brettes gefesselt, rings mit Reisig umgeben und verbrannt werden – dies ist unsere Siegesgebärde, auf solchem Wagen feiern wir Triumph" (*Apol.* 50.1–3).[76]

Und im 1. Kapitel seiner Schrift *De corona* schildert Tertullian den das Martyrium im Kerker erwartenden Christen als wahren Kämpen Christi.[77] Aeusseres Unterliegen, nämlich Sterben, kann hier gerade

---

[72] Röm. 6,12–14; 13,12–14; 1. Petr. 2,11; Didache 1,4; Hermas, *Mandatum* 12,1–2. Clemens Al., *Strom.* I,24,159f.; II,20,120; *Quis dives salvetur* 25.

[73] 2. Kor. 10,3–6; 2. Tim. 3,6; cf. Origenes, *Hom. in Jes. Nav.* VII,1; XVIII,11.

[74] Eph. 6,10–18; Ignatius, *Pol.* 6,2. Clemens Al., *Strom.* II,20,110.

[75] Zur Doppelbedeutung des griechischen *martys*-Begriffs vgl. zuletzt H. Kraft, Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels, *Ecclesia und Res Publica* (Festschrift K. D. Schmidt, Göttingen 1961), S. 64–75.

[76] Uebersetzung von C. Becker (Anm. 64), S. 219–221. Vgl. Minucius Felix, *Octavius* 37,1–3.

[77] Bei den Montanisten war die nämliche Auffassung lebendig: cf. die beiden Prophetenworte bei Tertullian, *De fuga* 9,4.

Sieg bedeuten. Denn der Jünger Christi, in der Nachfolge seines Herrn, bezwingt in seiner unbeugsamen Treue bis in den Tod die unsichtbare Macht Satans. Einer der ersten schriftstellerischen Versuche Tertullians, die Schrift *Ad martyras*, in der der Afrikaner gefangene Christen, die auf die Verurteilung warten, zur Standhaftigkeit ermuntert, bringt diesen Gedanken unmissverständlich zum Ausdruck.[78]

Bei den alexandrinischen Zeitgenossen Tertullians, bei Clemens und Origenes, wird die Konzeption der geistlichen Ritterschaft des Christen gegen Welt und Teufel machtvoll ausgebildet.[79] Sie formen das Idealbild des christlichen Asketen, des mannhaften Streiters, das dann im Mönchtum zu seiner vollen Blüte gelangen wird.[80]

Wir sehen also: die Vorstellung der *militia Christi* scheint nicht ein am Rande gelegentlich auftauchendes blosses Bild zu sein, sondern sie scheint zutiefst verwurzelt mit der Konzeption christlichen Lebens überhaupt. Diese Vermutung gewinnt an Ueberzeugungskraft, wenn wir feststellen, dass jedenfalls seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die christliche *Taufe* konkret als der *Eintritt in die militia Christi* verstanden wurde. Wieder ist Tertullian unser Hauptzeuge. Wir haben in den beiden eingangs besprochenen Texten, *De idololatria* 19 und *De corona* 11, die Gegenüberstellung von *sacramentum divinum* und *humanum* angetroffen. Da das *sacramentum humanum* dem Zusammenhang nach nur den militärischen Fahneneid meinen kann, hat auch das *sacramentum divinum* in erster Linie die konkrete Bedeutung: göttlicher Fahneneid. Was ist damit gemeint? Eine andere Tertullian-Stelle weist uns den Weg: *Ad martyras* 3,1. Da heisst es: *Vocati sumus ad militiam dei uiui iam tunc, cum in sacramenti uerba respondimus.* Dieses *in uerba sacramenti respondere* ist ein eindeutiger Hinweis auf den Taufritus, wo der Täufling durch sein Glaubensbekenntnis Christus „antwortet".[81] Das Taufbekenntnis ist also der Fahneneid, den der Täufling Christus, seinem neuen Herrn, zu leisten hat. Das Taufbekenntnis ist wie ein Vertrag, den der

---

[78] Kap. 1 und 3; vgl. *Scorpiace* 4.

[79] Vgl. die Arbeiten von W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes.* Beitr. z. hist. Theol. 7 (1931); *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* Texte u. Unters. 57 (1952). Origenes hat ja auch eine *Exhortatio ad martyrium* geschrieben; und Clemens schildert den christlichen Asketen und Märtyrer als wahren Helden (besonders im 4. Buch seiner *Stromateis*).

[80] Siehe die soldatischen Vorstellungen schon bei Antonius und Pachomius, dann in den Regeln des Basilius und des Benedictus, um ganz zu schweigen von Ignatius von Loyola.

[81] Cf. die parallele Stelle in *De corona* 3,3.

Gläubige mit Christus eingeht und der durch das Wasserbad und die Oelsalbung „besiegelt" wird.[82] Wir können sogar einen Schritt weitergehen. Spätestens zur Zeit Tertullians hat der göttliche Fahneneid einen doppelten Aspekt: er ist einerseits die feierliche Zusage an Christus im Taufgelöbnis, die fürs Leben gilt; andererseits ist er begleitet von dem Akt der Absage an den bisherigen Herrn, den Satan.[83] Später, im 4. Jahrhundert, wird dieser doppelte Ritus des *sacramentum divinum* liturgisch reich ausgebaut.[84]

Aus diesem Zusammenhang heraus wird es klar, warum Tertullian sowohl in *De idololatria* 19,2 und *De corona* 11,4 davon reden kann, dass es „zwei Heerlager" gibt: dasjenige des Lichts und dasjenige der Finsternis. Der Christ ist durch seine Taufe aus dem Heerlager der Finsternis, aus der *militia* Satans, ausgetreten und hat sich dem Heerlager des Lichts, der *militia Christi*, angeschlossen. Darum, so folgert Tertullian, hat er auch nicht das Recht, darum ist es gleichbedeutend mit Fahnenflucht, aus dem Heerlager des Lichts wieder in das Heerlager der Finsternis überzulaufen; das wäre aber der Fall, wenn ein getaufter Christ Soldat werden wollte. (Wir werden noch zu fragen haben, warum Tertullian zu dieser Schlussfolgerung kommt).

Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Hintergründe des derart verstandenen christlichen „Sakraments" der Taufe zu untersuchen. Wir können in diesem Rahmen nur die Möglichkeiten andeuten.[85]

(1) Am einfachsten wäre es, den Ritus des christlichen Fahneneids als eine Nachbildung des militärischen Aushebungszeremoniells zu verstehen. Der römische Rekrut wurde ja nach einer gewissen Probezeit auf den Kaiser vereidigt und dann seiner Truppe zugeteilt;[86] der christliche Katechumene wurde (ebenfalls nach einer Bewährungszeit) durch die Taufe (ebenfalls als *sacramentum* verstanden) in die *ecclesia militans* aufgenommen. Gewiss mag, sobald einmal die Parallelität von Rekrutenaufnahme und Katechumenenaufnahme bewusst wurde, die Angleichung des christlichen Taufzeremoniells an das

[82] Vgl. F.-J. Dölger, *Sphragis* (Münster i.W. 1911). Darum spricht Tertullian auch vom *signum Christi*, das im Widerstreit zum militärischen *signum* stehe: *De cor.* 11,3; cf. *De idol.* 19,2.

[83] Cf. *De cor.* 3,2; 13,7; *De spect.* 4,1; *De anima* 35,3. Die Formel lautet bei Tertullian: *renuntio diabolo et pompae et angelis eius*. Vgl. dazu H. Kirsten, *Die Taufabsage* (Berlin 1960).

[84] Vgl. F.-J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. Liturgiegeschichtl. Forschungen 2 (Münster i.W. 1919).

[85] Zur Bedeutungsgeschichte des Begriffs *sacramentum* vgl. C. Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens* I (1958), S. 233–244; R. Braun, *Deus christianorum* (Paris 1962), S. 435–443. Auch G. Bornkamm, *ThWbNT* IV,831–834 (Lit.). Speziell zu Tertullien vgl. auch A. Kolping *Sacramentum Tertullianeum* (Münster i.W. 1948).

[86] Vgl. P. Franchi de'Cavalieri (Anm. 28), S. 382f.

profane Vorbild vorangetrieben worden sein,[87] aber den *Ursprung* des christlichen Aufnahmerituals scheint mir diese Parallelität nicht zu erklären. Denn es wäre schwer verständlich, wie die *militia Christi* in diesem Fall gegen die *militia Caesaris* hätte ausgespielt werden können, wäre sie eine blosse Kopie der letzteren gewesen.

(2) Näher läge es, in anderer Richtung zu suchen. Denn die Initiation in gewisse Mysterienreligionen war schon lange mit einem *sacramentum*, das gerade eine eidliche Verpflichtung in sich schloss, verbunden.[88] Wir wissen das von den Dionysosmysterien (cf. Titus Livius XXXIX,8–18), von den Isismysterien (cf. Apuleius, *Metam.* XI,15) und von der Mithrasreligion. Speziell die Mithrasreligion war militärisch aufgebaut. Kannte sie doch sogar den Rang des „Soldaten" in ihrer Hierarchie.[89] – Auch die christlichen Gnostiker scheinen solche Initiationsriten gekannt zu haben.[90] Da in allen diesen Initiationsriten ein starkes dualistisches Element zu verspüren ist, das auch in der christlichen Taufabsage und -zusage wiederkehrt, da wir ferner im 2. Jahrhundert auch eine anderweitige Beeinflussung des Christentums durch das Mysterienwesen feststellen können,[91] ist man versucht, hier das eigentliche Modell der christlichen Taufinitiation zu vermuten.

(3) Doch scheint mir, dass wir im spätjüdischen Essenertum einen noch näherliegenden Vorläufer zu sehen haben. Wir wussten schon von Josephus,[92] dass die Essener die Aufnahme in ihre Gemeinschaft mit einer eidlichen Verpflichtung verbunden haben. Durch die Qumranfunde werden diese Nach-

---

[87] Dies scheint mir im 4. Jahrhundert eindeutig der Fall; etwa die Zeremonie der „Einschreibung" ins Katechumenat (Cyrill Jerus., *Cat.* I,1; u.a.), oder der Taufölung als „Markierung" (Theod. Mops., *Hom. Cat.* XIII,17) resp. „Einkleidung" (Cyrill Jerus., *Cat. myst.* III,4; Joh. Chrysost., *Cat.* II,22) des christlichen Soldaten.

[88] Ob die Mysterien ihrerseits von anderer Seite (etwa vom Heeresbrauche!) beeinflusst waren, bleibe dahingestellt (vgl. immerhin Titus Livius X,38,2–3).

[89] Cf. *De cor.* 15,3ff.; *De praescript.* 40,4; dazu E. Demougeot, *Paganus, Mithra et Tertullien.* Texte und Unters. 78 (1961), S. 345–365., und F. Cumont: *Harv. Theol. Rev.* 26 (1933), S. 151–160, der sogar die Eidesformel des Mithrasoldaten glaubte eruieren zu können: als engagement „au nom du Dieu qui a séparé la terre du ciel, la lumière des ténèbres", à garder le secret sur les cérémonies auxquelles il avait assisté et sur les „discours sacrés" prononcés par le Père (S. 153).

[90] Cf. Irenäus, *Adv. haer.* I,21; Hippolyt, *Refutatio* I, prooemium; dazu K. Thraede, Art. „Exorzismus", *RAC* VII, Sp. 76–85, und sein Vortrag: „Zum Ursprung des Taufexorzismus", gehalten am Patristik-Kongress in Oxford, 1967, der in den *Studia Patristica* erscheinen wird.

[91] Klassisches Werk immer noch: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl., neu herausgegeben 1956. A. D. Nock, Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments, *Mnemosyne* ser. 4,5 (1952), S. 178ff.; 202ff., warnt allerdings vor einer vereinfachenden Sicht. Doch ist wohl ein Einfluss der Mysterienreligionen auf das Christentum auch schon des 2. und 3. Jahrhunderts in einzelnen Bereichen zuzugeben; vgl. W. Rordorf, La foi – une illumination, *Theol. Zeitschr.* 23 (1967), S. 161–179.

[92] *Bellum judaicum* II,8,135–143 (Hippolyt, *Ref.* IX,23); Damaskusschrift (CD) 15,8–10.12; 16,1f. 4f. 6–12. Josephus, *Antiquit.* XV,371, berichtet, Herodes habe die Essener vom Eid, den seine Untertanten leisten mussten, befreit!

richten nicht nur in weitestem Umfang bestätigt (siehe bes. die Sektenregel: 1QS), sondern es wurde uns auch deutlich, dass die dualistische Scheidung in „Söhne des Lichts" und „Söhne der Finsternis" schon in dieser spätjüdischen Bewegung zu Hause war.[93] Mehr noch: dieser Dualismus spricht sich in militärischen Bildern aus (cf. die Kriegsrolle: 1QM); die Gläubigen von Qumran fühlen sich als die Soldaten des Lichtes, die durch die Aufnahme in das Heerlager des Lichts der Herrschaft Beliars, des Fürsten der Finsternis, abgesagt haben, die aber gerade deswegen zum geistigen Kampf gegen die Streitmacht der Finsternis herausgefordert sind, ein Kampf, der in der Endzeit, die bereits angebrochen ist, zum endgültigen Austrag kommen wird.[94]

Man hat schon zur Genüge die Verwandtschaft der Qumranliteratur mit den neutestamentlichen Schriften herausgestellt.[95] Es scheint ziemlich deutlich, dass insbesondere die militärische Bildersprache der neutestamentlichen Briefliteratur von Qumran her beeinflusst ist. Es liegt nahe, zu vermuten, dass die ganze Auffassung des christlichen Lebens als eines Kriegsdienstes gegen die Macht des Bösen, die wir im frühchristlichen Schrifttum deutlich bezeugt gefunden haben, auf die spätjüdische Bewegung, die mit den Stichworten Essenertum – Qumran bezeichnet ist, zurückgeht. Ist dem aber so, dann stellt sich auch die Frage, ob nicht auch der Gedanke des „*sacramentum*", des christlichen Taufgelöbnisses, in derselben Traditionskette verankert ist. Freilich wird man sagen, dass im Neuen Testament und im nachapostolischen Schrifttum die Aussagen noch fehlen, die die Taufe als die Aufnahme in die *militia Christi* verstehen. Das ist aufs ganze gesehen richtig, obwohl an Stellen wie Röm. 6,13f. und Ignatius, *Brief an Polykarp* 6, erinnert werden kann, die den Appell zum soldatischen Kampf mit der Taufe verknüpfen; obwohl an viele Stellen erinnert werden kann, wo der Dualismus „Söhne des Lichts" und „Söhne der Finsternis" und die Aufforderung, den Werken der Finsternis zu „entsagen", sich ihrer zu „enthalten", in einer Weise vorkommt, die an Schemata christlicher Taufunterweisung denken lässt.[96]

Ohne uns bei all diesen noch wenig abgeklärten Fragen aufhalten zu wollen, führen wir noch zwei Texte an, die im gleichen Sinne sprechen. a) 1. Clemens 37,1ff. A. Jaubert[97] hat den Beweis erbracht, dass ausgerechnet dieser Text,

---

[93] Vgl. etwa H.W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten*. Abhandl. z. Theol. AT u. NT 34 (1959).

[94] Dieser Kampf wurde wohl hauptsächlich geistig verstanden; vgl. Philo, *Quod omnis probus* 78, der die pazifistische Gesinnung der Essener hervorhebt. Es ist jedenfalls nicht sicher, dass die Essener sich am jüdischen Krieg aktiv beteiligt haben (aus Josephus, *Bell. jud.* II,8,152, kann das nicht gefolgert werden; eher aus II,20,567).

[95] Zuletzt H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I und II (Tübingen 1966). Zu Eph. 6,10–19 speziell I, S. 222ff.

[96] Besonders „militärisch" 1. Thess. 5,4.8. Zu den katechetischen Schemata vgl. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Neuausgabe besorgt von F. Hahn in der Theol. Bücherei 26 (1966); Ph. Carrington, *The Primitive Christian Catechism* (Oxford 1940); E.G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 2. Aufl. (1947), S. 365–466; C.H. Dodd, *Gospel and Law* (Cambridge, 6. Aufl. 1965).

[97] A. Jaubert, Les sources de la conception militaire de l'Eglise en 1 Clément 37, *Vig. Christ.* 18 (1964), S. 74–84.

der immer wieder als Zeugnis dafür angeführt wird, dass im frühen Christentum das Bewusstsein lebendig war, die Kirche verkörpere die *militia Christi*, von qumranischen Vorstellungen beeinflusst ist! b) Der allbekannte Brief Plinius' des Jüngeren an Trajan über die Christen (X,96 resp. 97) würde in diesem Lichte betrachtet wohl noch allerhand Aufschlüsse geben.[98] Ich bin nach wie vor der Meinung, dass H. Lietzmann den Text richtig interpretiert hat, als er vermutete, dass in ihm vom christlichen Taufgelöbnis die Rede sein müsse.[99] Sehen wir uns aber den Inhalt des Gelöbnisses an, das aus einem *carmen Christo quasi deo dicere secum inuicem* und aus einem *sacramentum* bestanden hat, das des Inhalts war, dass die Christen *ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent*, dann müssen wir zwei Dinge zugeben: (a) beide Teile des christlichen Aufnahmeaktes entsprechen auffallend den qumranisch-essenischen Gepflogenheiten;[100] (b) beide Teile des christlichen Aufnahmeaktes können sehr wohl als Vorgänger dessen gelten, was wir am Ende des 2. Jahrhunderts als christliches Tauf-„Sakrament" vorfinden und dessen Struktur wir nun kennen.

Das alles kann nicht als Beweis gelten, dass die Hintergründe des *militia Christi*-Gedankens im Spätjudentum liegen – dazu bedürfte es sorgfältiger Analysen des gesamten zur Verfügung stehenden (leider ohnehin spärlichen) Materials[101] – aber ich hoffe doch, auf eine Möglichkeit hingewiesen zu haben, die verdient, erwogen zu werden.[102]

Wir haben noch auf die Frage zu antworten, warum denn *militia Christi* und *militia Caesaris* als in innerem Widerstreit zueinander

---

[98] Dieser Pliniusbrief ist freilich ein sehr umstrittener Text!

[99] H. Lietzmann, Die liturgischen Angaben des Pliniusbriefes, *Geschichtliche Studien für A. Hauck zum 70. Geburtstage* (1916), S. 34ff. Dazu W. Rordorf, *Der Sonntag*. Abhandl. z. Theol. AT u. NT 43 (1962), S. 249–257. Erst Tertullian, *Apol.* 2,6 sieht im Pliniustext eine Anspielung auf den gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst.

[100] Das *carmen* scheint dem *sacramentum* parallel zu sein und eine „heilige Formel" zu bedeuten; so Lietzmann (Anm. 99), vgl. etwa Titus Livius XXXIX,18,3. Dann entspräche aber das *carmen Christo quasi deo dicere* dem 1. Teil der eidlichen Verpflichtung bei den Essenern (nämlcih zu Gott und seinem Bund mit ganzem Herzen und ganzer Seele umzukehren); während das ethisch ausgerichtete *sacramentum* mit dem 2. Teil des Essenereides übereinstimmen würde, sich seinen Mitmenschen gegenüber gerecht zu verhalten (z.T. lauten ja die inhaltlichen Bestimmungen gleich).

[101] Nur zwei Hinweise, die Tertullian selbst betreffen: 1. es ist auffallend, dass bei ihm die qumranische Bezeichnung des Widersachers als „Belial" wieder auftaucht (*De cor.* 10,7; *De cult. fem.* I,2,5; cf. 2. Kor. 6,15); 2. Die Bezeichnung *filius pacis* (*De cor.* 11,2) ist ein Hebraismus (cf. Origenes, *C. Celsum* V,33; Luk. 10,6), der auf die gleichen spätjüdischen Kreise zurückverweist.

[102] Eine 4. Möglichkeit wäre es, den Ursprung des *militia Christi*-Gedankens in philosophischen Konzeptionen zu suchen, wonach der Philosoph „Streiter" seines Gottes resp. für die Sache der Wahrheit ist; vgl. H. Emonds, im Anhang der Schrift von A. v. Harnack (Anm. 1). Diese Möglichkeit fällt wohl deswegen ausser Betracht, weil sie nicht (wie bei den Christen) mit einem konkreten Akt des Eintritts in die „*militia*" verbunden war. Freilich mag die philosophische Konzeption von Einfluss auf die Bildung des Asketenideals der Alexandriner Clemens und Origenes gewesen sein.

befindlich angesehen werden konnten, dergestalt, dass man den getauften Christen verbot, Soldaten zu werden, und nur mit Zögern sich zur Konzession bereitfand, Soldaten in die Reihen der Kirche aufzunehmen.[103]

Wir können diese Frage nicht richtig beantworten, wenn wir sie nicht in ihrem konkreten historischen Zusammenhang sehen. Tertullian lebte in einer Zeit, da der Kaiserkult seine Blüten trieb; m.a.W.: im Staatswesen, dem er angehörte, waren Politik und heidnische Religion zu einem untrennbaren Ganzen verschmolzen. Gerade an diesem Punkt traten in den drei ersten christlichen Jahrhunderten Kirche und Staat immer wieder in offenen Konflikt zueinander, dessen Zeugnis die Christenverfolgungen mit ihren Martyrien sind. Das ist der eigentliche Hintergrund, auf dem die Haltung Tertullians und seiner christlichen Zeitgenossen zu verstehen ist. Sie prägt sich in der kurzen Formel aus, der wir schon *De idololatria* 19,2 begegnet sind und die an Matth. 6,24 par anklingt: „Niemand kann zwei Herren dienen" (cf. *De corona* 12,4). *Dann* nämlich, wenn beide Herren den gleichen totalen Herrschaftsanspruch stellen, dann nämlich, wenn der irdische Herr, der Kaiser, gleiche Ehre beansprucht wie Gott. Dann ist für den Christen der *status confessionis* gegeben: er kann nicht seinem himmlischen Herrn dienen, dem er sich im Taufbund mit Leib und Seele angelobt hat, und zugleich einem Menschen, der sich göttliche Rechte anmasst. Dann ist der Staat widergöttlich, dämonisiert; man muss ihm den Gehorsam verweigern. Die Beamtenschaft und die Armee eines solchen Kaisers sind das „Lager der Finsternis", dem ein „Sohn des Lichts" nicht beitreten darf (*Idol.* 19,2; *Cor.* 11,4); die Ehren, die von einem solchen Staat vergeben werden, gehören zur *pompa diaboli*, der der Christ in seiner Taufe entsagt hat (*Cor.* 13,7; *Idol.* 18,7; cf. *Cor.* 3,2).

Wir sehen, warum es den Christen Mühe macht, den Soldatenstand zu billigen: sie leben in einem Staat, der als absolutistischer Staat sie immer wieder verfolgt; wie sollten sie ausgerechnet in der Armee und Beamtenschaft eines solchen Staates dienen wollen und können? Es ist angesichts dieser Lage beinahe mehr zum Staunen, dass man seit der Zeit Tertullians den Soldaten- und Beamtenstand des Christen kirchlicherseits unter gewissen Voraussetzungen gebilligt hat. Damit schneiden wir jedoch das Problem der weltpolitischen Gesamtschau der frühen Christenheit an, auf das wir zum Schluss noch kurz eingehen wollen.

---

[103] Auch Mitglieder der Mysterienvereine (allen voran die Mitglieder der Mithrasreligion) konnten doch in der Armee dienen!

Um uns nicht ins Uferlose zu verlieren, wollen wir unser Augenmerk wieder hauptsächlich auf Tertullian richten.[104]

3. *Die weltpolitische Gesamtschau Tertullians und seiner christlichen Zeitgenossen*

Tertullian ist grundsätzlich *staatsfreundlich* eingestellt. Dass dem so ist, kann anhand zahlreicher Texte, namentlich aus den apologetischen Schriften des Afrikaners, nachgewiesen werden.[105] Um sie nicht alle einzeln anführen zu müssen, will ich mich auf einen charakteristischen Passus beschränken, der die hauptsächlichen Elemente der Tertullian'schen Ansicht in knapper Form vereinigt. In seinem „Offenen Brief" an Scapula sagt er: „Der Christ ist niemandes Feind, am wenigsten des Kaisers. Da er denselben von seinem Gott eingesetzt weiss, so muss er ihn notwendig lieben, fürchten, ehren und seine Erhaltung wünschen mit der des gesamten römischen Reiches, solange die Welt steht. Denn so lange wird letztere auch bestehen. Wir verehren daher auch den Kaiser, aber auf eine Weise, wie es uns erlaubt ist und ihm selbst nützt, als einen Menschen, der nach Gott der zweite ist; der, was er ist, von Gott erhalten hat und nur Gott nachsteht .... Daher bringen wir denn auch für das Wohl des Kaisers Opfer dar, aber nur unserm Gotte, der auch der seinige ist und, so wie es Gott vorgeschrieben hat, mit blossem Gebet" (*Ad Scap.* 2,6–8).[106] Stellen wir die Elemente der Ansicht Tertullians zusammen: (1) Die Staatsordnung ist von Gott eingesetzt;[107] (2) Man hat den Kaiser entsprechend zu ehren; die Christen würden sich niemals an einem Umsturzversuch beteiligen, sogar wenn sie sich von ihm Vorteile versprechen könnten (*Ad Scap.* 2,5); (3) Die Staatsordnung ist die für

---

[104] Vgl. J.-M. Hornus, Etude sur la pensée politique de Tertullien, *Revue d'hist. et de phil. rel.* 38 (1958), S. 1–38. Zum Problem in der alten Kirche im allgemeinen: K. Aland, „The Relation of Church and State in early Times: a reinterpretation" (Vortrag, gehalten am Patristik-Kongress in Oxford, 1967; soll in den *Studia Patristica* erscheinen); derselbe, Kirche und Staat in der alten Christenheit, *Kirche und Staat* (Festschrift H. Kunst, Berlin 1967), S. 19–49; P. Lebeau, L'engagement des chrétiens dans la cité antique. Contestation et réponse à l'époque des Pères de l'Eglise, *Lumen Vitae* 21 (1966), S. 591–599. Was speziell das Neue Testament betrifft, siehe O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament* (Tübingen, 2. Aufl. 1961); L. Goppelt, Die Freiheit zur Kaisersteuer, *Ecclesia und Res Publica* (Festschrift K. D. Schmidt, Göttingen 1961), S. 40–50; W. Schneemelcher, Kirche und Staat im Neuen Testament, *Kirche und Staat* (Festschrift H. Kunst, 1967), S. 1–18.

[105] Das ganze *Apologeticum* ist eine Fundgrube für Hinweise; cf. *Ad nationes* I, 17.

[106] Parallel dazu: *Apol.* 28–37.

[107] Dahinter steht die Ansicht, dass die Schöpfung, die seit dem Fall des Menschen vom Chaos bedroht ist, Gesetz und Ordnungsmacht braucht.

das menschliche Zusammenleben von Gott gewollte Form, die bis ans Ende der Welt bestehen soll; (4) Die Christen beten darum für das Wohl des Kaisers und des römischen Reiches.[108] Freilich schliesst diese grundsätzlich positive Einstellung nicht die kritische Haltung aus: der Staat wird nur so lange von den Christen aktiv unterstützt, als er in dessen von Gott gesetzten Grenzen bleibt.[109] Da der römische Staat seiner Zeit diese Grenze überschreitet, wird er von Tertullian oft scharf kritisiert; diese Kritik ist aber durch das anormale Verhalten des Staates bedingt, der sich in eigenmächtiger Verabsolutierung wider Gott und dessen Kirche auflehnt.[110]

Tertullian hat noch nicht die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass der Kaiser selbst einmal Christ werden könnte.[111] Hätte er die „konstantinische Wende" wohl begrüsst? Aufs erste gesehen, möchte man diese Frage bejahen. Denn die innere Logik der Tertullian'schen politischen Vorstellungen scheint auf den Idealfall eines christlichen Weltreiches zuzusteuern. Wenn ein Staatswesen aus christlichen Grundsätzen regiert wird, dann muss es ja seine von Gott gesetzte Funktion erfüllen. Mehr noch: es wird dann das von den Propheten verheissene,[112] von den Christen gepredigte und vorgelebte Friedensreich auf Erden anbrechen! Es ist kein Zufall, dass die ganze *Oikumene* seit Augustus sich politisch zu einem Weltstaat zu einigen begonnen hat; die göttliche Vorsehung hat es so gewollt, dass das Christentum sich zu derselben Zeit bei allen Völkern ausbreitet. Bald wird es so weit sein, dass alle Völker, Römer und Barbaren, sich zum christlichen Glauben bekehren werden, und dann wird friedliche Eintracht unter den Menschen herrschen, dann werden Kriege ein Ding der Unmöglichkeit sein, da alle Menschen Brüder sind. Es ist ausser Tertullian ein ganzer Chor von christlichen Apologeten des 2. und

[108] Die Haltung entspricht der neutestamentlichen Linie (cf. Röm. 13, 1ff.; 1. Petr. 2,13–17; 1. Tim. 2,1ff.). Was die christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte betrifft, ist alles Wesentliche bei Schöpf (Anm. 1), S. 173ff., zusammengetragen. Von Tertullian wird freilich der paulinische *katechon*-Gedanke umgedeutet: das Imperium hält den Antichristen auf (*Apol.* 32,1; cf. Lactanz, *Divin. inst.* VII,25,6–7). Siehe Anm. 114.

[109] Sehr bezeichnend dafür ist die Exegese von Röm. 13,1ff. in *Scorpiace* 14!

[110] Auch in dieser Beziehung ist Tertullian Vertreter gemeinchristlicher Lehre; vgl. K. Aland (Anm. 104, 2. Aufsatz), S. 36f. Schon im Neuen Testament steht Apc. 13 neben Röm. 13!

[111] Er scheint diese Möglichkeit sogar auszuschliessen: *Apol.* 21,24. Das Kapitel 5 derselben Schrift hat allerdings ein anderes Gefälle! (Das Schema der „guten" und „schlechten" Kaiser, das wir ja schon bei Meliton, dann vor allem bei Lactanz finden, hat übrigens etwas „deuteronomisches" an sich).

[112] Jes. 2,3ff.; Micha 4,1ff.

3. Jahrhunderts, der so denkt und spricht;[113] sie huldigen offensichtlich einem kosmopolitischen Idealismus. Es ist im Rahmen dieser Hoffnung durchaus verständlich, wenn die Christen, die freilich, was ihre Person angeht, nur geistig für das kommende Friedensreich streiten wollen, für tapfere römische Heere beten; denn dadurch wird nach ihrer Meinung die Verwirklichung des friedlichen Weltstaates nur vorangetrieben.[114] Es ist im Rahmen derselben christlichen Hoffnung zu verstehen, wenn die im Zeichen des Kreuzes von Konstantin errungenen Siege dann von Lactanz[115] und Euseb gepriesen werden.[116]

Die Ernüchterung kam bald: nicht nur wurde der christliche Welstaat, der die ganze *Oikumene* umfassen sollte, unter Konstantin und seinen Nachfolgern nicht verwirklicht, sondern was schwerer wiegt: Christen begannen gegen Christen mit Waffengewalt vorzugehen, zuerst aus religiösen, dann aus nationalen und politischen Erwägungen.[117] Die Ausbildung der Lehre von den christlichen „Ständen", wonach wenigstens Priester und Mönche sich nicht mit weltlichen, zum Teil blutigen Geschäften die Hände besudeln sollten, während ihre Mitchristen *nolens volens* wenigstens gerechte" Kriege zu führen hätten,[118] konnte nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, ja machte sie erst recht offenbar, dass der Gedanke des christlichen Friedensreiches eine Illusion gewesen war. Ich denke nicht, dass Tertullian, hätte er die konkrete Verwirklichung seines erhofften Friedensreiches erlebt, davon entzückt gewesen wäre, er, der schon in *De corona* 12,4 den Extremfall brandmarkt, dass Christen gegen Christen kämpfen. Sowohl für ihn wie für die andern christlichen Apologeten stand es natürlich fest, dass das erhoffte Friedensreich einer-

---

[113] Schon Aristides, *Apol.* 16,1; dann Meliton, *Apol.* (bei Euseb, *Hist. eccl.* IV, 26,7–11); Diognetbrief 6; Justin, 1. *Apol.* 39 (cf. *Dial.* 110); Irenäus, *Adv. haer.* IV,34,4; Origenes, *C. Celsum* II,31; V,33; VIII,69–72; Arnobius, *Adv. nationes* I,14; Euseb, *Hist. eccl.* III,8,11 – Bei Tertullian siehe insbesondere *Adv. Iud.* 3,9–10 (cf. 7,9); auch etwa *Apol.* 40,13.

[114] Origenes, *C. Celsum* VIII,73; Tertullian, *Apol.* 30,4 (bei ihm spielt noch der *katechon*-Gedanke hinein: Anm. 108).

[115] Derselbe, der zur Zeit der letzten Verfolgung überzeugter Pazifist war!

[116] Um so mehr, als am Anfang des 4. Jahrhunderts zum ersten Mal der Druck der Verfolgung von der Kirche weicht.

[117] Die ersten grossen Kirchenväter, die das z.T. am eigenen Leibe zu spüren bekamen und deren Haltung dem Staat gegenüber darum wieder wesentlich nüchterner ist, sind Athanasius und Basilius der Grosse. Zum ersteren siehe W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker, *ZNW* 43 (1950/51), S. 242–256; zu letzterem siehe L. Vischer, *Basilius der Grosse* (Basel 1953).

[118] Erster Zeuge: Origenes, *C. Celsum* IV,82; VIII,73; nachher etwa Euseb, *Demonstratio evang.* I,8,29b–30b; Can. 7 von Chalcedon.

seits globalen, andererseits durchwegs christlichen Charakter tragen würde, m.a.W., dass es die Begriffe „Barbar" und „Heide" ausschliessen würde. In diesem Idealzustand, so meinten sie, würde – wenigstens zeitweise – auf Erden verwirklicht, was das Evangelium des „Friedens unter den Menschen" anstrebt. Weder das konstantinische noch irgendein Zeitalter nach ihm hat allerdings – auch nur zeitweise – verwirklicht, was sich die christlichen Apologeten der ersten drei Jahrhunderte erträumt haben.

Neuchâtel, rue de la Côte 36

Vigiliae Christianae 23 (1969) 142–160; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Albrecht Dihle, *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer* (Wiss. Abh. Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Band 32). Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1965. Pp. 92; 1 map; Pr. DM 19.80.

This little but valuable book contains three studies all of which somehow deal with the problem of the relation between the greco-roman world and the countries near the Indian Ocean (South Persia, Abessynia, India). In Ch. I D. comes to grips with the problem of the date of the *Periplus of the Red Sea*; in Ch. II the christianisation of Aksum and its date are discussed. Ch. III is devoted to the meaning of the concept of Aethiopia in antiquity. In a short appendix D. examines the expedition of Aelius Gallus in Arabia. The *Periplus* has usually been dated to the 1st century A.D. Recently Jacqueline Pirenne has revived the old theory of Reinaud according to which the treatise belongs to the 3rd century A.D. Since the *Periplus* is an invaluable source for the history of the commercial and political relations between Rome and the Indian World, Dihle's new and full discussion of the problem of its date is most welcome.

King Charibael of Aden (*Peripl.* 23) has been identified by Pirenne with King Karib'il, mentioned in a south-arabian inscription, which is dated to the year 316 of an otherwise unknown era. Nevertheless, Pirenne suggests that the inscription belongs to the period 201–246 A.D. D. easily refutes this kind of arguing. Firstly, the era-date is extremely vague; secondly and more important, there are numerous kings of the name Karib'il. Anyone familiar with greek inscriptions knows that it is methodologically wrong to identify two bearers of the same name, if that name turns out to be very common and abundantly attested in the sources. Our knowledge of the south-arabian king-list still has só many gaps, that one simply cannot exclude the possibility that a certain king Karib'il ruled in Aden in the 1st century A.D.

The *Periplus* (19) also mentions Malichas, King of the Nabataeans. Since in 107 A.D. the Nabataeans ceased to be an independent kingdom

and were incorporated in the Roman Empire, it seems sensible to date Malichas to the 1st century A.D. Moreover, Flavius Josephus (*B.J.* 3,68) mentions a king Malchos between 60–75 A.D. whom it is indeed tempting to identify with the Malichas from *Peripl.* 19. To postulate a 2nd century vassal-king of the same name is unwise; for "Klientelkönigtum und Provinzialverwaltung pflegen einander ... auszuschliessen" (p. 14). Now a recently published Nabataean papyrus mentions a king Maliko. The lettering of the papyrus is said to be similar to that of Nabataean graffiti from the 2nd century A.D. and certainly later than that of Nabataean inscriptions from the period of independence. Pirenne takes this to be sufficient evidence to assume that there was apparently a king Malichas in the 2nd century A.D. and that accordingly *Peripl.* 19 does not necessarily imply a 1st century A.D. date. Unless south-arabian epigraphy is fully *sui iuris*, I would say that in general epigraphists should not use palaeographical criteria too rigidly; this is the more so since Pirenne, without any misgivings, compares letter-forms in papyri and graffiti with lapidary script and thereby commits a grave epigraphical sin.

The *Periplus* continuously presupposes the existence of lively commercial contacts between the Roman Empire and India. In a 3rd century A.D. treatise such a presupposition would hardly make any sense at all. The heyday of Indian-Roman commerce was in the 1st and 2nd century A.D. Needless to say that in my opinion the traditional view, ably defended by Dihle, is fully acceptable. Dihle does not commit himself to a statement concerning the *precise date* of the *Periplus*. He leaves it at somewhere between 45 and 90 A.D. (p. 9). J.H.Thiel's *Eudoxus of Cyzicus. A chapter in the history of the sea-route to India and the route round the Cape in ancient times* (Groningen 1967; an English translation of the original Dutch study from 1939) should be consulted for this problem and for a great many more concerning the history of the relation between India and the greco-roman world.

The decline of Indian-Roman commerce and of Roman control of the Red Sea in the 3rd century A.D. brought about, *inter alia*, a policy of expansion on the part of the kingdom of Aksum. Aksumite kings begin to issue coins precisely in the period of decay of the Roman coinage. In the 4th century A.D. there were rather intensive diplomatic contacts between the Roman emperors and the Aksumites (p. 20/21). It is a generally accepted view that the first christian missionaries (Frumentius) reached Aksum in the 4th century A.D. and that the first christian king of Aksum, Ezana, belongs to the final decades of that same century.

Altheim has recently disputed this view and maintained, on the basis of a passage in Rufinus, that Frumentius did not visit Aksum but India and that Ezana lived in the 5th century A.D. Dihle gives a very learned and convincing analysis of the sources concerning Frumentius and Ezana. His starting-point is that the Aksumites often were called Indians in the sources. This knowledge enables him to offer an extremely ingenious interpretation of the Rufinus-passage, where the occurence of *India citerior, India ulterior longo interior tractu* has misled Altheim. A comparison with parallel-passages from Sozomenus and Sokrates leads to the conclusion that when Rufinus talks about *India ulterior*, in fact he meant the Aksumite Kingdom. D. winds up this chapter by pointing out that there is enough positive evidence to show that the beginning of Abessynian christianity should be dated to the 4th century A.D. D's demolition of Altheim's hypotheses is complete and successful.

The question obtrudes itself when and where the Aksumites began to be called Aethiopeans instead of Indians. Consequently the final chapter is devoted to a study of the image of Aethiopia in greco-roman antiquity. King Ezana himself uses the word Αἰθιοπία in one of his early greek inscriptions. However, in epichoric texts the word Habasat occurs, which denotes the original tribal area of Aksum. By introducing the word Αἰθιοπία Ezana seems to present to the greco-roman world his imperialistic claims to the whole area south of Egypt (Nubia, Sudan) which had its centre round Meroe and Napata and was traditionally called Aethiopia in ancient literature. The latter point clearly emerges from D's succinct and judicious study of the ancient concept of Aethiopia.

It is perhaps not so much the refutation of Altheim's rather far-fetched theories as the emphasis laid by Dihle on the importance of the study of the pluriform image of India in antiquity, that makes the study under review an important book. Especially interesting is Dihle's view that it was the Christian authors who presented a very realistic image of India thanks to the incorporation of the information provided by sailors and tradesmen during the first two centuries A.D. The pagan literary tradition refused to utilize these data and preferred to hand down the early Hellenistic concept of India. The Christians violated a literary taboo. They "did not disclaim the literary standards of the Greco-Roman civilization they belonged to. But they disengaged themselves from the very tradition to an extent that enabled them to transform it according to their own experience, according to reality" (*Proc. Cambr. Phil. Soc.* 1964, 15ff., esp. 23). Ideology and reality sometimes differ considerably!

We look forward to D's exhaustive study of "die Indienvorstellungen der nachklassischen Antike", for which he has already done and published many "Vorarbeite" (*Rh. Mus.* 105 (1962), 97ff.; *Jahrb.f.Ant.u.Chr.* 6 (1963), 54ff.; *Proc.Cambr.Phil.Soc.* 1964, *art.cit.*).

Leiden, Mozartstraat 201 H.W.PLEKET

Lage Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas* (Studia Theologica Lundensia, Vol. 27). Lund, C.W.K.Gleerup, 1966. Pp. 340. Pr. Sw. Cr. 40.—.

Since the publication of the fine critical edition of the text of the *Shepherd* of Hermas by Miss M. Whittaker (*GCS* 48, Berlin 1956) scholars have had an accurate Greek text on which to work and have been saved the laborious task of searching learned journals and lists of papyri for textual variants. Since then we have had the excellent commentary on the text by Dr. R.Joly (*SC*, Paris 1958) and Professor S.Giet's speculative attempt to prove that there were three authors of the *Shepherd*; the first, he believes, wrote *Vis.* 1–4 early in the second century; the second wrote *Sim.* 9 *circa* 140–150; the third used much Jewish-Christian tradition and *circa* 155–160 wrote the remainder of the work, viz. the *Mandata* and *Sim.* 1–8 and 10, passing himself off as the Hermas of the *Visions*. This solution has not commended itself to scholarly opinion although it has been recognised that whatever the correct solution of the literary question the author(s) certainly used different sources and traditions.

Dr.Pernveden of Lund has now entered the debate with a *tour de force*. He believes that literary theories based on linguistic analysis, such as Giet's, are misplaced as the *Shepherd* was transmitted as a unity and probably existed in that form from a very early stage. We should rather seek for a unifying theological theme which characterizes the text as a whole. This he finds in the concept of the *Church* which is the key to the understanding of the *Shepherd* and determines its form and contents. Thus if the Christology is considered by itself a lack of systematic unity appears – a spirit/wisdom/nomos/angel/Christology can all be found in the text and these have usually been taken as reflecting different sources and perhaps authors. But once *ecclesiology* is seen to determine the Christology then the author believes we should not reasonably expect a systematized treatment but only those concepts which have a special

bearing on the ecclesiology. Thus for ecclesiology it is sufficient to know that the Son of God who was manifested in the flesh is equally pre-existent Spirit, the law for the new people of God, and Lord and Judge of the Church.

The author thinks that earlier scholars have been too prone to divide the concept of the Church in the *Shepherd* into an ideal, pre-existing Church and an empirical, human community existing on earth. Instead of thinking of the Church as ideal and real he holds that in the *Shepherd* the Church is always one and the same whether conceived as pre-existent, manifested, or eschatological. The relationship between these stages is as follows: In the *pre-existent stage* the Church belongs to the celestial world; the transition to the human level is indissolubly linked with the *manifestation* of the Son of God. In the same way as the Church He is considered to be pre-existent and through Him man received a share in the Church. The Church in this stage takes its form in believers. Their lives become a walking in His commandments according to the law of the coming age which *is*, for Hermas, the Son of God. The Church, in the *Shepherd*, is also seen under the image of continuous building. Purification from sins constantly takes place afresh in baptism and daily forgiveness. Teachers play an important role in the manifestation of the Church in space and time and constant co-operation between God and man brings the Church towards completion. The *third stage* of the Church lies in the eschatological future when the hope is that men will be found to belong to the Church. This eschatological stage is not realised until the end of time, yet it is already operative in the present. Thus Hermas' message of *metanoia* aims at fulfilling this eschatology and it is a mistake to portray him as the founder of a system of *penance*. He did not intend to found a system of Church discipline but rather to awaken men to insight about their chances of sharing in the salvation available in the Church.

This is a brilliant attempt to interpret the *Shepherd* existentially from a consistent *ecclesiological* position and, if the author is correct, existing theories as to Hermas' purpose will need radical revision. However certain questions are bound to arise in the reader's mind. Dr. Pernveden attributes to the (single) author of the *Shepherd* a degree of theological precision and reflection which the text hardly supports. Hermas (whoever he was) was essentially a visionary and a prophet who sought to express, sometimes in quaint language, what he had 'seen'. His value lies in his power of vivid narration and description, moral earnestness and sincerity, and power of perseverance, rather than in his rather confused theology. It

was these virtues which were the cause of the *Shepherd's* popularity in the early Church. The author of this book tends to gloss over his well known theological inconsistencies, e.g. in Christology. But if Hermas failed to systematize these (which probably existed in his *Christian* sources) is it likely that he had a precise theological conception of the Church? Can we really get round this by saying that his inconsistent Christology is of no real significance in comparison with ecclesiology? There would appear to be more fluidity in Hermas' ecclesiology than the author would allow and this may have come (as with other facets of his thought) from the different sources underlying the text of the *Shepherd.*

This is a learned and original study and, even if the author's main thesis of an inner theological coherence should prove unacceptable, there is much that is of value in his book which enriches our knowledge of this enigmatic work. One of his most valuable contributions is to show how close Hermas stands to late-Judaism in his Christology in *Sim.* 5 and 8 and to Matthew's rabbinically-inclined *torah*-Christianity. Hermas however does not reproduce Jewish ideas in their original *sitz-im-leben* but fits them into the Christian tradition which he knew. He is Christian, rather than Jewish, in his basic outlook. The *Shepherd* has behind it a stream of tradition which contains both Jewish and Christian elements at the same time although the Jewish elements were often used in such a way that their original meaning was obscured. It would seem that had the author considered the place of Hermas in early Roman Christianity his observations could have been further strenghtened. Thus I Clement, like Hermas, is a Christian work which depends heavily on late-Jewish and early Jewish-Christian tradition and apologetics (see K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966, and W. H. C. Frend, *Jnl. Theol. Studies* 18 (1967), 22–23) and this raises the question as to the racial composition of the Roman Church in the period of these two works. It would appear that the influence of the Jewish-Christian element in the Roman Church remained strong well into the second century.

Dr. Pernveden's impressive work will repay careful study by students of the early Christian Church. It has been excellently printed and contains a full bibliography and indexes.

Leeds, The University, Department of Theology L. W. BARNARD

Walter Thiele, *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes* (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 5). Freiburg, Verlag Herder, 1965. Pp. 245. DM 36.40 (for subscribers DM 31.—).

The study of the Old Latin Bible profits greatly from the outstanding work of Dom Bonifatius Fischer and his staff at Beuron. Fascicles of the Beuron *Vetus Latina* edition appear at regular intervals, and volume 26/1, the General Epistles of the New Testament, is well on its way to completion. Its editor, Dr. Thiele, provides a unique survey of a mass of material. Of the manuscripts, some are published for the first time, others are given a new edition; patristic quotations have never before been collected in such fullness. Before publication, this material was thoroughly studied, as we had already learnt from Thiele's *Wortschatzuntersuchungen zu den lateinischen Texten der Johannesbriefe* (Freiburg 1958), and now again, some years after the fascicle for 1 Peter appeared (1958), from his book on 1 Peter. Here also, much attention is paid to vocabulary studies, but on the whole it is a book of much wider scope. Results of earlier scholars such as Von Soden, Harnack, De Bruyne and others are evaluated and corrected in the light of a vastly superior knowledge of the tradition. Hans von Soden, for instance, considered the manuscript *h* (55) as a representative of an African text from Cyprian's time and printed it as such (see Hans Freiherr von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians* (TU xxxiii), Leipzig 1909, p. 568 f.). His father, Hermann von Soden, followed him, and in his editions of the Greek New Testament, used the symbol "af" for readings of this manuscript. In the Beuron edition it appears however that 55, though itself perhaps of African provenance and, indeed, for Acts and for the Apocalypse a witness of the old African text, is quite different in the General Epistles. Here, its text fits in with the material belonging to the type **T**, a European text much used in the 5th and 6th centuries (Thiele, p. 90 f.). On this point, as on others, Thiele's book provides all pertinent information and leaves little doubt that Von Soden's view has seen its days. The methods Dr. Thiele applies are, of course, no recent inventions. But by the scope and thoroughness of their application he has, for this part of the Latin New Testament, completely changed the look of things.

The book does not fully cover the ground of the still unpublished introduction to the Beuron edition of the General Epistles; yet it is in several ways a companion to this edition. Dr. Thiele refers to the edition *passim*, he employs its symbols and abbreviations, and, on the whole,

speaks the language of the workshop: concise, but sometimes verging on obscurity. "Zu Θ siehe FISCHER 593–596" is, e.g., all the reader gets by way of general information on Theodulf's edition of the Vulgate (p. 151). Thiele's book also occasionally corrects or supplements the edition of 1 Peter, e.g., by adducing the Greek papyrus P^{72}, published in 1959. It warns against simplifying conclusions from the arrangement of material in the edition. Further, its vocabulary studies present a wealth of data from the Beuron files.

The book's outline is provided by the six types into which the edition sorts out the Old Latin material: **K C A S T V**. Each type – **C** and **A** are combined – is studied under the aspects: A. the witnesses (*1* manuscripts, when available, and *2* quotations); B. the texts (*3* the special vocabulary of the type, *4* the relation to the Greek text). The Vulgate, of course, asked for a much fuller discussion of the problems of tradition and recension. The last chapter, "Allgemeine Wortuntersuchungen", deals with a number of words of more general interest. The Introduction (p. 11–15) and the concluding chapter (p. 214–221) present clear statements of general problems and results. There are full indexes of Greek and Latin words, Latin manuscripts, Bible passages, names and subjects.

Naturally, in each type of text the earliest witnesses are of special importance. So the earliest witness for **S** (from Spain) is Priscillian († 385/6), but its influence is also evident in (Pseudo-)Gildas, *De excidio et conquestu Britanniae* (c. 700 ?). In principle and in practice, the type symbol is no more than an indication of date and place of the early witnesses of the reading – whether it was a good and fresh rendering of an authoritative Greek text, to be adopted, perhaps, by later generations, or the imperfect recollection of a degenerated text which was never used again. Dr. Thiele's book makes it clear that texts of different parts of the Bible, current somewhere at a certain time, and therefore marked by the same symbol, do not necessarily have the same origin or character. In some cases, however, they apparently do. There is, e.g., no indication that the **K** text of 1 Peter, i.e., the one we find in Cyprian, should be set apart from the **K** text in other books of the Bible. On the other hand the translation vocabulary in Augustine's texts of 1 Peter is so different from that in his Psalter or his Paul, that in this case the symbol (**A**) should be taken to indicate strictly time and location of the text and nothing else. Evidently, parts of Augustine's Bible came from different quarters. As is well known, something similar often happens in manuscripts, even within one book; take for example 65 (Z), which for 1 Peter 2,9 – 4,15 gives a **T** text, in

the other parts a Vulgate. I see no serious objections against this use of symbols. On the contrary, a symbol for a "type" of text admits of the necessary qualifications much more easily than a symbol of a manuscript. Moreover, these symbols are immensely practical, and should soon find their way into the apparatus of editions of the Greek Bible.

The general results of these investigations may be said to centre on two points: vocabulary and Greek text. From the vocabulary studies it turns out that the well-known view of a gradual change from African to European vocabulary can be maintained. But Dr. Thiele would not separate the two vocabularies too strictly. "European" renderings occur side by side with "African" terms in the earliest, African strata: the **K** text knows a freedom of choice which is not found in later stages. At this point Thiele would now correct earlier views, expressed by Vogels and by himself in his *Wortschatzuntersuchungen* ... The variation of the vocabulary in **K** is no evidence that the process of replacement had begun already; **K** represents the original translation fairly closely. Indeed, this seems to be in accordance with the general character of the earliest Latin Bible texts – if we exclude Tertullian's quotations.

Correction on the basis of a normative Greek text was another factor in the development of the Latin texts. The earlier stages are, in part, valuable witnesses to a Western text which in the Greek tradition is either lost or only preserved in late witnesses. Thiele points out the agreement of, e.g., **K** with Von Soden's groups I^{b1}, I^{c1} and I^{c2}. Only in the Vulgate is the "Western" text fully abandoned. This is the last revision based on the Greek text, which it follows more closely than any earlier revision. This point of view is decisive in Thiele's recension of the Vulgate, which differs from Wordsworth and White in some 50 instances. As the subsequent history of the Vulgate shows no evidence of a renewed correction from the Greek, the reading that is closest to the Greek is, as a rule, to be preferred.

On the whole, Thiele's book is, in my opinion, a first rate contribution, marked by a clear sense of purpose and economy as well as by meticulous precision in the presentation of the evidence. It is of interest not only to specialists of the Latin Bible, but also to patristic scholars. Of certain pieces of pseudonymous literature, Thiele discusses date and place of origin, e.g., Pseudo-Cyprian, *De rebaptismate* (p. 17) and *De singularitate clericorum* (p. 60f.), Pseudo-Jerome, *Epistulae* 5 (p. 18) and 12 (p. 72). Moreover, he has important remarks on the text recension of, e.g., Cyprian's *Testimonies* and Pseudo-Augustine, *Speculum* (p. 20f., 66f.).

In many ways, the book is a mine of information, well accessible because of its clear outline and its good indexes.

The vocabulary studies give rise to a few critical questions. First, I wonder about the limited field of inquiry. Thiele compares the renderings of a certain Greek word in 1 Peter with those in other Bible texts, and finds the material for comparison by way of the Greek concordances to Old and New Testament. If at all, he goes beyond them very rarely. At least, I understand comments like "the only parallel to this is ..." to mean: "the only parallel in the Greek Bible". Indeed, a significant part of the vocabulary of the General Epistles has no parallels in Old and New Testament – but it often has in the Apostolic Fathers, of which some early Latin versions exist, as well as a good index. Especially in the moral part of the vocabulary, Thiele could easily have multiplied his resources in this way. Consequently, the assertion "... sonst nicht belegt" and the like should, when unspecified, be taken *cum grano salis*. For instance, in 1 Peter 3,8 Thiele considers **ST** *modesti humiles* to be a double reading – presumably the combination of alternative renderings of ταπεινόφρονες. "Für die einzige weitere Belegstelle [of ταπεινόφρων in the Greek Bible] Prv 29,23 fehlen altlateinische Zeugen" is his only comment (p. 79). In the New Testament, ταπεινοφροσύνη, which occurs seven times, might have been compared. But the Apostolic Fathers provide some more material: the adjective appears four times, the substantive nine or ten times, the verb ταπεινοφρονεῖν fifteen times. *Modestia et humilitas* is found in 1 Clem 56,1, *humilitas et modestia* in 1 Clem 58,2, and I find no evidence to suggest that *modestus* in 1 Peter 3,8 indeed renders ταπεινόφρων. Obviously, other possibilities should be considered, e.g., that the Greek variant φιλόφρονες, not mentioned in the Vetus Latina edition nor in Thiele's book, or a Greek doublet (cf. ταπεινόφρονες φιλόφρονες 2147, from Von Soden's group I^{c2}) has left its trace in the Latin texts.

The vocabulary studies also give rise to some considerations of method. Dr. Thiele has probably mused on his method more than anyone else, and evidently is well aware of some limitations. He mentions the "strenge Beschränkung auf die biblische Texte" to which I have just objected, and which I would accept as a rule only as long as there is enough biblical material for comparison. He also mentions "die ständige Bezugnahme auf die griechische Vorlage" (p. 160). This reference to the Greek text, he says, is justified only for the specific purpose of this investigation,

which includes, apparently, establishing the way in which the Latin texts are related among themselves and depend on their Greek models. This purpose, Dr. Thiele says, demands his procedure. I wish he had enlarged on this a little more.

As I see it, the Greek word from the Nestle text which *prima facie* seems to correspond to a certain Latin term is, as a rule, the starting point of the inquiry and the only principle of selection of the material for comparison. This may do in the majority of cases. But as soon as one realizes that the translator's Greek copy may have used a synonym – see, e.g., 1 Peter 5,9 στερεοί] ἑδραῖοι P^{72}, not mentioned by Thiele on p. 78 – it becomes evident that Thiele's initial equation, Greek x = Latin a, is a mere hypothesis, one among several possible answers to the proper question: whether Latin a stands for Greek x, y or perhaps z. If, for practical reasons, one starts from "the Greek", i.e., from Nestle, a check from the Latin concordance seems imperative, especially if there are few parallels. Most of us, unfortunately, have a Latin concordance only for the Vulgate, which of course has substantial Old Latin parts. Nevertheless it should be feasible to look for Greek equivalents of a given Latin term, instead of narrowing down the inquiry to the first Greek word at hand. In 1 Peter 5,7, ἐπιρρίπτειν is rendered by *mittere* (**C**) and *proicere* (**STV**), and of these translations *proicere* is an attempt at rendering the Greek word more precisely, Thiele explains (p. 73). In a note he adds: though *proicere* [for ἐπιρρίπτειν] is rare; it appears to be confined to Am 8,3. However, in a good many instances *proicere* renders ἀπορρίπτειν and P^{72} employs this verb in 1 Peter 5,7 – a reading with a strong claim to authenticity. So it is highly doubtful whether in 1 Peter 5,7 *proicere* does at all render ἐπιρρίπτειν. To start from this hypothesis is, evidently, to begin at the wrong end, both as a matter of principle and as a matter of fact. In 1 Peter 2,1 ἀποτιθέναι, **K** *abicere*, **ASV** *deponere* (see Thiele, p. 23), the possibility should be mentioned, that **K** reflects a Greek variant deriving from ἀποβάλλεσθαι which in this case is lost, but was preserved in the related text Rom 13,12.

Ἀπειθεῖν and ἀπιστεῖν, ἀπείθεια and ἀπιστία, etc., often occur as variants, and so the verbs do in 1 Peter 2,7 and 8. Thiele mentions this for 1 Peter 2,7 and 8 (p. 162), but then proceeds to deal with the two verbs separately. For Num 11,20, Eph 5,6 and Rom 3,3 – to cite a few instances of variants that have survived – these variants are given no attention. Thiele concludes that for ἀπειθεῖν translations with (*non*) *credere*, or with *fides* become predominant in course of time. Now it

seems that in the Greek tradition ἀπιστεῖν is encroaching upon ἀπειθεῖν (the matter attracted the attention of the ancient lexicographers, and their view may have influenced the manuscript tradition). What looks like a change in Latin vocabulary may therefore, at least in part, be a change in the Greek text. So in 1 Peter 2,8, where the Latin texts read *nec credunt* or *non credentes*, the variant ἀπειθοῦντες] ἀπιστοῦντες B should not have been neglected.

It is only fair to add, that Dr. Thiele, whose attention was of course focussed on the Latin texts, suggests Greek variants as the basis of Latin readings a number of times. E.g. 1 Peter 1,6 εἰ δέον] εἰ ἔξεστιν (p. 79); 2,11 παροίκους] ξένους (p. 26); 5,8 περιπατεῖ] περιέρχεται (p. 26); ζωή] σωτηρία (p. 200–202). But still, the correspondence between Greek and Latin texts seems to repay further study. In 1,19 αιμΑΤΙΩς ... *sanguine sacro* S-Mo 696 may be traced back to αιματιΑΓΙΩ ...

In 1,22 *caritatis* **V** should not be linked up with φιλαδελφία in the same verse (p. 113). It renders a lost reading ΑΓΑΠΗΣ, graphically very close to the reading of many witnesses ΔΙΑΠΝ̃Σ, διὰ πνεύματος. For a similar confusion, see Gal 5,13.

Instead of deriving *ad confessionem* (3,15 **S**) from προς αΠολογιαν, a reading προς οΜολογιαν may be worth suggesting.

3,18: προσάγειν sometimes replaces προσφέρειν. Here, Latin *offerre* **KV** may be evidence of such a Greek reading. In studying ἀναφέρειν, by the way, Thiele neglects ἀνάγειν in variants at Matth 17,1 and Mark 9,2 (p. 160f.).

In 5,2 **S** reads *libenter et sine reprehensione*. Thiele (p. 78) connects *libenter* with προθύμως and considers *et sine reprehensione* as a "Zusatz" (p. 84). In his opinion the sequel, *v.* 3 μηδ' ὡς, has no equivalent in **S**. However, in many clear instances *libenter* renders ἡδέως. The translator of **S** seems to have found this word in *v.* 3 μηδὲ ὡς, and *sine reprehensione*, ἀνεγκλήτως, seems to be his reading of ἀναγκΑστῶς earlier in *v.* 2.

On the evidence of these and similar cases I suspect that the early translators did not enjoy quite so much freedom vis à vis their Greek text as both Thiele's arrangement of the texts in the edition and his vocabulary studies would suggest. I agree with Dr. Thiele that there was more divergence in the Greek texts than the surviving manuscripts show. Close attention to reconstructing the divergent text, however, may lead us sometimes to reject seemingly rare or unique renderings as evidence of a free attitude on the part of the translator: he simply used another Greek text from that which we have, and may have complied to a rule rather than doing anything exceptional.

There are, of course, real exceptions. They should sometimes remind us that the method of vocabulary comparison tends to isolate words from their context, and therefore should be supplemented. Dr. Thiele pays, e.g., due attention to the translators' attempts to avoid repetition of the same word. A striking feature of the style of Augustine's text however seems to have escaped him, though his vocabulary studies again and again come to the conclusion: there are no or few parallels for this rendering. The translator or redactor of this text adds to its expressiveness in a way familiar also to Augustine himself: by assonance and, in a lesser degree, by rhyme. In the first example I give there may be reason to disagree with Thiele's recension of **A**:

1 Peter 1,5 in veritate dei conversamini (rather than conservamini) paratam palam fieri
1,7 inveniamini (inquit) in laudem
1,9 percipientes mercedem
2,1 dolo et adulatione
2,9 enuntietis eius
2,13 ... constitutioni subditi estote
2,17 regem reveremini
2,24 cuius cicatricibus sanati sumus
3,1 sine loquella lucrifieri
3,6 factae estis filiae
3,7 viri ... concordes et caste viventes

Augustine's own paraphrase sometimes produces similar effects: e.g. 1,4 quae non marcescit nec moritur; 2,13: see above; 2,18 sive servi ut dominis suis subditi sint, et christiani paganis ...

This phenomenon, which as far as I know has not been studied for the Latin Bible, and which perhaps is not confined to the **A** texts, has its bearing on the problem of Augustine's influence on the Bible text he used, often discussed since De Bruyne. Moreover it seems to disclose certain literary intentions in this part of the *Vetus Latina*, which in general, it seems, is marked by "l'absence presque complète de soucis littéraires" (Christine Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, I, Roma ²1961, p. 57).

Anyone who in studying these or similar questions turns to the General Epistles or to 1 Peter especially will feel he is entering a field which is well prepared, and he will be grateful to Dr. Thiele for his first rate contributions, both in the *Vetus Latina* edition and in his book on 1 Peter.

Leiden, Rapenburg 59 J. SMIT SIBINGA

Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*. Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft. München, Kösel-Verlag, 1967. 474 S.

Das vorliegende Werk umfasst eine Übersetzung der berühmten Schrift des Vaters der Kirchengeschichte mit einer ausführlichen Einleitung. Es war die Absicht des Herausgebers, auch den griechischen Text mit zu veröffentlichen, wofür natürlich allein der Text, den Eduard Schwartz für die Reihe der Griechischen Christlichen Schriftsteller hergestellt hat, in Betracht kam. Man kann nur bedauern, dass der Verlag Hinrichs in Leipzig, wie der Her. in seinem Vorwort mitteilt, die Erlaubnis hierzu verweigert hat.

Bei der Übersetzung diente die von Philipp Haeuser gemachte Übersetzung, die 1932 innerhalb der Bibliothek der Kirchenväter veröffentlicht wurde, als Vorlage; sie wurde jedoch von H.A.Gärtner gründlich revidiert. Das Resultat ist eine klare und gut fundierte Übertragung. Es folgt eine „Bibliographie zur neuen Eusebiusliteratur" und ein „Verzeichnis der Personennamen", das bei einem so überaus stoffreichen Werk wie dieses sehr nützlich ist.

In der Einleitung (S. 11–74) wird die Gestalt des Autors in seinem historischen Kontext dem Leser vor Augen gestellt. Was dabei auffält ist, dass so wenig mit Genauigkeit über diesen berühmten Mann bekannt ist. Es gelingt dem Herausgeber jedoch, ihm den ihm zukommenden Platz in der Geschichte seiner Zeit zu geben.

Bisweilen war der Rez. geneigt ein Frageszeichen zu setzen. So z.B. bei dem, was gesagt wird über den Neuplatonismus. „Diese philosophische Richtung hatte in weitem Umfang stoische und aristotelische Vorstellungen aufgenommen, in denen der Materie und der materiellen Welt eine positive Bedeutung zukam. Die Materie wurde jetzt nicht mehr als das slechthin Nichtseiende definiert, sondern war einbezogen in den Kreis des Seins, das seinen Grund in der Gottheit hatte" (S. 27). Hat nun aber der Begriff der Materie bei Plotin wirklich einen mehr positiven Inhalt als bei Platon selbst? Auch was der Herausgeber S. 49 und 53 über die philosophische Position des Origenes behauptet, kommt mir nicht ganz einwandfrei vor. Es ist überdies bedauerlich, dass er nirgends in seiner Einleitung eine Verantwortung für seine Behauptungen gibt.

S. 28f. will Kraft zeigen, dass Eusebius in seiner Einleitung „von den literarischen Gepflogenheiten" abhängig ist. Wenn Eusebius die Stimme seiner, wenig zahlreichen, Vorgänger mit Feuerzeichen (πυρσοί) aus der Vorzeit vergleicht, sieht der Herausgeber darin eine Übereinstimmung

mit Lukrez 1.136ff., und sagt: „Durch den Vergleich mit Lukrez sehen wir, dass es sich dabei ursprünglich um das himmlische Feuer gehandelt hat, mit dem der Gottesbote die Erleuchtung bringt." Der Rez. vermag weder bei Lukrez noch bei Eusebius etwas von einem himmlischen Feuer zu entdecken; die Metaphern, die die beide Autoren anwenden, sind total verschieden.

Diese wenige Bemerkungen sollen nicht den Eindruck erregen, das es sich hier nicht um ein wertvolles Buch handeln würde. Es sei noch hinzugefügt, dass die graphische Ausstaltung des Buches ausgezeichnet ist.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN O.F.M.

A. Kropp, *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686). Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1966. 111 p.

Comme d'autres parchemins de la collection de Heidelberg, celu édité maintenant appartient par son style et sa technique au Xème siècle de notre ère. Il reproduit les chants de louange qu'adresse au ciel l'archange Michel à l'occasion de la réconciliation de Dieu et d'Adam. L' *Apocalypse de Barthélemy* présentait de semblables louanges angéliques, mais dans le nouveau manuscrit seul Michel entre en scène. Des interpolations, chrétiennes ou gnostiques, sur la bénédiction de l'eau et de l'huile, sur la guérison des malades et sur les exorcismes y ont été opérées et s'y trouvent mêlées à des pratiques magiques.

La traduction allemande et le texte copte (p. 12–59), qu'accompagne un apparat critique fait avant tout de conjectures, est suivi d'un commentaire (p. 63–90) et d'Index coptes très utiles (p. 91–111).

K. est l'auteur d'un ouvrage bien connu, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, 3 t., Bruxelles 1930–1931. Il est un spécialiste. Ici il a bien montré l'influence de l'Apocalyptique juive sur les écrits magiques. Comme la gnose, la magie sait introduire dans ses systèmes cosmogoniques les pensées et les figures, mythiques ou non, d'autres religions (p. 73). Mais si les spéculations sur le Nom divin ou les allusions à Adam sont fort nombreuses dans les manuscrits gnostiques coptes de Haute-Egypte, par exemple, elles ne sont pas pour autant significatives d'une influence juive bien particularisée, puisqu'elles y sont mêlées à d'autres éléments:

théologie solaire du paganisme romain, gnose chaldéenne. Et les mêmes spéculations et les mêmes allusions se rencontrent dans la littérature magique, parce que les formules étrangères y étaient à la mode, et d'autant plus à la mode que plus étrangères. A un degré différent, on pourra penser aussi au phénomène littéraire que représentent les *Oracles Sibyllins*. A côté de réminiscences bibliques on y trouve des emprunts à tout ce qui circulait d'écrits et de traditions dégradés dans les milieux de la petite et de la moyenne culture. Les Ier et IIème siècles de notre ère sont des époques d'éducation populaire où fleurissent les manuels, les recueils transportant une foule de doctrines et d'idées dont l'origine propre est inconnue. Tous ces éléments épars ne pouvaient former qu'un amalgame susceptible de s'effriter sans cesse. La gnose, et la magie encore davantage, sont soumises à un certain syncrétisme, et le syncrétisme, loin d'être une synthèse, fut une dégénérescence des plus hautes idées qui n'avaient été jusque là que le bien propre des Ecoles et des Académies. Le milieu de la gnose et de la magie est un milieu de culture populaire.

Gnose et magie se sont influencées réciproquement. A cet égard, K. aurait pu exploiter plus à fond les textes de Nag Hamadi: l'*Apokryphon de Jean*, par exemple, reprend les sept noms magiques et les applique aux Archontes planétaires façonnant les sept membres d'Adam (p. 89). Les meilleures éditions de cet *Apokryphon de Jean* sont celle de M. Krause, Pahor Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe, Bd. I (Wiesbaden 1962), et celle de S. Giversen, *Apocryphon Johannis*. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag-Hamadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary. Acta Theologica Danica, 5 (Copenhague 1963).

67 Strasbourg, 10 rue Massenet JACQUES-E. MÉNARD

Byzantino-Sicula. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Quaderni, 2. Palermo 1966. 112 S.

Dem „Maestro insigne di Monaco" Franz Dölger zum 75. Geburtstag gewidmet wurde das 1966 erschienene 2. Heft der Quaderni des sizilianischen Instituts für byzantinische und neugriechische Studien zu Paler-

mo, unter dem Titel „Byzantino-Sicula". Es enthält, trotz des gemeinsamen sizilianischen Nenners, sieben nach Umfang und Inhalt verschiedene Studien, von denen fünf dem ersten Kongress für siculo-orientalische Studien zu Palermo im Jahre 1961 vorgelegt wurden, eine eine Erstveröffentlichung ist und eine bei anderer Gelegenheit ausgesprochen wurde.

Giuseppe Agnello eröffnet die bescheidene, doch inhaltreiche Sammlung mit einem warmen Plädoyer für die Instandhaltung der Kunstschätze aus der byzantinischen Zeit Siziliens (I monumenti bizantini della Sicilia e la loro tutela), namentlich des architektonischen Erbes, von dem er zwei der wichtigsten Vertreter (S. Pietro ad Baias und die chiesa della Cuba) in ihrem heutigen verfallenen Zustand ausführlicher beschreibt.

In ihrer Mitteilung „Alcune reliquie dell'omiletica italo-greca" kündigt Enrica Follieri die Herausgabe einer kleinen Zahl unbekannter italogriechischer Predigten der spätbyzantinischen Zeit an, von denen ein Teil anonym überliefert wurde und der Rest, seit seiner Entdeckung 1573 in verschiedenen Handschriften signaliert, öfter (nicht nur im Cod. Vat. Ott. gr. 60, sondern auch im Ambros. gr. 803, f. 33!) einem Angelos zugeschrieben wurde, zu identifizieren mit dem Mönche Angelos dem Kalabrier aus dem Kloster San Salvatore zu Messina.

Vitalien Laurent hebt in seinem Aufsatz „Une source peu étudiée de l'histoire de la Sicile au haut moyen âge: la sigillographie byzantine" den Belang des byzantinischen Siegels als „véritable document" für den Historiker hervor, unter besonderer Verweisung auf Sizilien, für welches Gebiet er auf zwei Probleme näher eingeht („le statut de la Sicile byzantine" und „la création du thème de Sicile"), nachdem er die Regeln für die gebietsweise Interpretation im allgemeinen festgelegt hat. Er ist davon überzeugt – und dies trifft anscheinend nicht nur auf Sizilien zu –, dass „la documentation sigillographique permettra un jour de réécrire l'histoire économique et administrative de l'empire byzantin". In einem Anhang bietet der Verfasser eine Auswahl gutteils unbekannter siculo-byzantinischer Siegel mit ihren Beschreibungen.

Der Beitrag von Bruno Lavagnini (Aspetti e Problemi del monachesimo greco nella Sicilia normanna) ist eine Wiedergabe seines anlässlich seines Ehrendoktorates von Saloniki 1964 gehaltenen Referates. Er bespricht das Wiederaufleben des Mönchtums in Süd-Italien und auf Sizilien unter den Normannen und die Vorrangstellung von Messina, welcher Stadt im Jahre 1134 mittels einer Goldbulle von Roger II. ein Archimandritat zuerkannt wurde, eine Würde, deren erster Träger ein

gewisser Loukas war († 1149), und die u.a. auch der Kardinal Bessarion inne hatte.

Es ist nicht ersichtlich, aus welchem Grunde das Referat von Agostino Pertusi (Leonzio Pilato e la tradizione di cultura italo-greca), welches das Verhältnis zwischen Byzanz und italienischer Renaissance wieder in den Vordergrund rückt, hier zum Abdruck kommt, nachdem der ganze Aufsatz schon 1964 verarbeitet wurde in des Verfassers vorzüglichem Werke „Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccacio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo".

Mit seinem Beitrag „Per l'esumazione di alcuni testi agiografici siculo-italo-greci" möchte Giuseppe Schirò junge „Hagiographologen" ermutigen sich der zahlreichen hagiographischen Inedita im sizilianischen und süditalienischen Bereich anzunehmen; sein diesbezügliches Verzeichnis ist eindrucksvoll, aber es bleibt fraglich, ob seine Begeisterung Widerhall finden wird, solange man nicht weiss, ob, wie und wann da Costa-Louillet die im Byzantion XXIX und XXX angefangenen Analysen sizilianischer bzw. süditalienischer Viten fortsetzen wird.

Aldina Tusi schliesst den Reigen mit dem nicht zuvor veröffentlichten Bericht über ein neugefundenes Depot (jedenfalls vor dem 22.1.1949, welches Datum als Tag der Sequestration angegeben wird) von zwölf byzantinischen Goldsolidi in der Nähe von Palermo (La circolazione monetaria nella Sicilia bizantina ed il ripostiglio da Castellana); sie gibt eine Beschreibung der Münzen, von denen die Mehrzahl, wie sie mitteilt, schon aus Sabatier und Wroth bekannt ist.

Es ist mir eine Freude an diesem Platz der Hoffnung Ausdruck verleihen zu dürfen, dass die rege Tätigkeit der Byzantinisten auf Sizilien die ungemein wichtige Stellung Siziliens im byzantinischen Kulturbereich immer mehr ins rechte Licht stellen wird. Die besprochenen Aufsätze liefern dazu einen um vieles mehr verheissenden Beitrag.

Oegstgeest, Aert van Neslaan 602 H. HENNEPHOF

Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort. Drittes Beiheft zur Halbjahresschrift Antike Kunst. Herausgegeben von der Vereinigung der Freunde Antiker Kunst. Olten (Sw.), Urs Graf-Verlag, 1966. Pp. 92; 40 pl. Pr. Sw. Fr. 38.– (for members Sw. Fr. 22.–).

This volume contains fifty pictures on forty loose plates chosen by F. W. Deichmann from the photographs which were made by Julie Märki-

Boehringer in the period from 1957 to 1960 for the *Repertorium der christlichen Sarkophage*. Twenty-four sarcophagi are represented, which illustrate the development of ancient Christian sepulchral art.

The text has been written by Professor Theodor Klauser of Bonn. First he deals with the problems of ancient Christian art in general and of sepulchral sculpture in particular, summarizing his fundamental studies on this subject published in the *Jahrbuch für Antike und Christentum* (see also his article Erwägungen zur Entstehung der altchristlichen Kunst, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76 (1965), 1–11). This introductory chapter is followed by a descriptive catalogue of the represented monuments, based on the materials which were collected by Professor G. Bovini and were worked up by H. Brandenburg, R. Enking, and O. Feld; the relevant literature on each item has been added. Finally the sarcophagi are interpreted. In the preface Professor Klauser modestly warns against an over-estimation of his interpretations: "Wenn auch die Ergebnisse der bisherigen Forschungen zum frühchristlichen Totenkult und Jenseitsglauben sowie zu den Sarkophagen selbst sorgfältig zu Rate gezogen sind, kann der Verfasser dieser Interpretationen sich gleichwohl nicht schmeicheln, Abschliessendes gesagt zu haben." Certainly, however, his always well-considered and usually convincing expositions form an essential contribution to a better understanding of the sepulchral art of the early Christians.

The pictures, clear and plain, are the more impressive as there is no straining after effect. One can fully agree with what is said in the Preface: "Die schlichte, rein sachliche Photographie Julie Märki-Boehringers scheint uns in hohem Masse geeignet, dem Gelehrten die Unterlagen für eine eindringliche Betrachtung und Deutung der Stücke zu liefern: dem an der Geschichte der frühen Christenheit und der spätantiken Kunst interessierten Laien aber bietet sie die Möglichkeit, die monumentalen Zeugnisse frühchristlichen Lebens in ihrer ganzen Ursprünglichkeit auf sich wirken zu lassen."

This is an exquisite publication, which no doubt will be gratefully welcomed by all who are interested in ancient Christianity.

The Hague, Sportlaan 1216 P. G. VAN DER NAT

Vigiliae Christianae 23 (1969) 161-176; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ORDO. ÜBER DEN URSPRUNG EINER KIRCHLICHEN TERMINOLOGIE

VON

PIERRE VAN BENEDEN

Das Sakrament der Priesterweihe wird im kirchlichen Gesetzbuch *ordo* genannt, die einzelnen Weihestufen *ordines*.[1] Die katholische Theologie spricht von *sacramentum ordinis*; sie kennt z.B. den Ausdruck *sacramentum sacerdotii* nicht, der sinngemäß richtiger wäre. Sucht man nach einer Erklärung dafür, so darf man nicht ausgehen von aprioristischen Erwägungen auf Grund etymologischer Spekulationen. Die Semasiologie lehrt, wie vorsichtig man mit solchen logischen Ableitungen umgehen muß.[2] Es handelt sich ja um eine Sprachentwicklung, deren Ursprung weit zurückliegt in der Geschichte des Christentums. Geschichte und Sprachwissenschaft haben also ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Eine solche sprachgeschichtliche Klärung der Herkunft dieser Terminologie kann nicht ohne Interesse für den Theologen sein, der sich um die Deutung des christlichen Priestertums bemüht. In der sprachlichen Entwicklung spiegelt sich ja die theologische Reflexion wider, und das Wissen um die Vergangenheit kann ein erhellendes Licht auf die Gegenwart werfen. Es ist deshalb z.B. sehr fragwürdig zu behaupten: Das sechste Sakrament wird *ordo* genannt, weil es auf die Gemeinschaft abgestimmt ist (*ordinatum esse ad*), oder weil es ein Faktor der Ordnung in der Kirche darstellt.[3] Diese Eigenschaften mögen zum christlichen Priestertum gehören, sie erklären die Anwendung des altlateinischen Wortes *ordo* auf die kirchliche Hierarchie nicht, und sie lassen sich andererseits von der Etymologie dieses Wortes her nicht ableiten, es sei denn, die sprachgeschichtliche Forschung bestätige eine solche Hypothese.

---

[1] *Codex iuris canonici*, can. 108, 109, 948-950.

[2] S. H. Kronasser, *Handbuch der Semasiologie* (Heidelberg, 1952), S. 32.

[3] S. z.B. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, suppl. qu. 34, art. 1-2; M. Schmaus *Katholische Dogmatik* IV 1 (1957[5]), S. 635 und 637.

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, in der lateinischen christlichen Literatur vor dem Edikt von Mailand (313)[4] den ersten Spuren des kirchlichen Ausdrucks *ordo* nachzugehen. Sie beschränkt sich auf die patristische Initiative,[5] deren Schwerpunkt, insoweit man darüber urteilen kann, bei Tertullian liegt. In seinen Schriften wird zum ersten Mal *ordo* in Bezug auf die kirchlichen Stände und Ämter bezeugt. Man kann sich dennoch fragen, ob es überhaupt keine vorhergehende Entwicklung dieser Terminologie gegeben hat, wovon die Termini τάξις und τάγμα in der griechischen christlichen Literatur Zeugen sein könnten. In einer kurzen Übersicht soll aber zunächst die Bedeutung des Wortes *ordo* in der profanen Sprache, im allgemeinen Latein, umrissen werden.

Ordo im profanen Sprachgebrauch

Da die Christen *ordo* aus der allgemeinen Sprache übernommen haben, muß es zwischen dem alten (profanen) und dem neuen (christlichen) Sprachgebrauch einen oder mehrere Berührungspunkte gegeben haben.[6] Sie aufzudecken ist wichtig für das richtige Verständnis und die Deutung des Wortes *ordo* in der Sprache der Christen.[7] Es soll deshalb in einer kurzen Skizze eine Übersicht seiner Bedeutungen im zweiten und dritten Jahrhundert n. Ch. vermittelt werden.[8]

---

[4] Für die Kirche im Westen erscheint uns das Jahr 313 wegen des Toleranzedikts von Mailand ein wichtiges Datum, weil nach 313 die rechtliche und soziale Stellung der Kirche in der römischen Gesellschaft eine ganz andere ist. Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur* II (Freiburg i. Br., 1914²), S. 205; J. Schrijnen, *Die kulturhistorische Methode und ihre Anwendung beim Studium des christlichen Altertums*, Abdruck in *Collectanea J. Schrijnen* (Nimwegen, 1939), S. 242ff.

[5] „Patristisch" muß hier im weiten Sinne aufgefaßt werden. Im eigentlichen Sinne kann Tertullian nicht als Kirchenvater betrachtet werden.

[6] S. S. Ullmann, *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford, 1962), S. 211.

[7] Mit diesem Ausdruck soll hier keine Stellung bezogen werden in der Kontroverse, ob es eine christliche Sondersprache gegeben hat. Die These einer solchen Sondersprache wurde verteidigt von J. Schrijnen und seinen Schülern: s. z.B. J. Schrijnen, *Charakteristik des altchristlichen Latein*, Latinitas christianorum primaeva 1 (Nimwegen, 1932), S. 8f.; derselbe, Le Latin chrétien devenu langue commune, in *Revue des Etudes Latines* 12 (1934) S. 96ff., Abdruck in *Collectanea J. Schrijnen*, S. 335ff. C. Mohrmann, Altchristliches Latein. Entstehung und Entwicklung der Theorie der altchristlichen Sondersprache, in *Aevum* 13 (1939), S. 339-354. Gegen diese These schrieb C. Becker, *Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung* (München, 1954), S. 337ff., und machte z.T. die Argumentation von J. Marouzeau gegen eine christliche Sondersprache zu seiner eigenen.

[8] S. A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris, 1959-

Ordo ist ein altlateinisches Wort, das, ähnlich wie *res* oder *ratio*, sich zu einer breit verzweigten Polysemie entwickelt hat. Ursprünglich bedeutete es die Reihe der Fäden auf dem Webestuhl. Es behielt seinen konkreten Sinn in Ausdrücken wie *ordo arborum*, *ordo sedium* und dgl., und war gleichbedeutend mit *series* (Reihe). Abstrakt hieß es eine Folge, eine Reihenfolge. Alle nur denkbaren Assoziationen dieses Grundbegriffes sind mit *ordo* verknüpft worden: eine gebührende, logische, gesetzliche oder chronologische Reihenfolge, eine Ordnung, eine Regelung, eine Einrichtung, eine Regelmäßigkeit, eine Nachfolge u.s.w.

Im öffentlichen Leben wurde *ordo* angewandt auf eine geordnete, eingestufte Körperschaft. Hier zeichnet sich der Begriff einer strukturierten Gemeinschaft ab. Die *centuria* des Königs Servius wurde *ordo* genannt.

Nach dem Fall der Monarchie war der Senat die höchste Körperschaft im Staat (*ordo amplissimus*). Er hatte über das allgemeine Wohl (*res publica*) und das römische Volk (*populus romanus*) zu wachen. In Städten mit Selbstverwaltung, in Munizipien und Kolonien wurde nach dem Muster des römischen Senats der *ordo decurionum* errichtet. Mit *ordo* wird hier eine leitende oder regierende Körperschaft gemeint, deren hierarchische Gliederung u.a. dadurch in Erscheinung trat, daß ihre Mitglieder in einer vorgeschriebenen Ordnung (*certus ordo*) in den Listen verzeichnet wurden, ihren Platz angewiesen erhielten und zur Abstimmung aufgerufen wurden.

Die Gesellschaft war ihrerseits auch ein geordnetes Ganzes. Die Bürger waren ja in Stände eingeteilt. An der Spitze stand der *ordo senatorius*, dem die Senatoren, ihre Frauen und Kinder angehörten. Sie bildeten den Adel des Landes. Unter den Gracchen wurde ein zweiter Adelstand (*ordo uterque*) anerkannt, die Ritter (*ordo equester*). Der dritte Stand war die *plebs*; er wurde allerdings erst spät *ordo* genannt.[9]

Die sprachliche Entwicklung von *ordo* führte zu einer Bedeutungserweiterung. Seine Anwendung wurde nl. ausgedehnt auf nicht staatliche Körperschaften wie Gilden, Zünfte, Bruderschaften und Vereine

---

1960[4]), Art. *ordo*; A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, zweite Ausgabe,verbessert und ergänzt von J. Furlanetto, F. Corrodani und J. Perin (Padua, 1940), Art. *ordo*; K.E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch* (Hannover-Leipzig, 1951[9]), Art. *ordo*; B. Kübler, *Ordo* in *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* XVIII 1 (Stuttgart, 1939), Sp. 930-934.

[9] Plinius Secundus Maior schreibt *tertius ordo* in der Bedeutung von *plebs*, *Naturalis historia* 33, 7, 29, Ausg. H. Rackham, *Pliny. Natural History* IX (London-Cambridge (Mass.), 1952).

aller Art. War die Zahl der Mitglieder groß, so wurde nur die Führung,[10] sonst aber die ganze Körperschaft *ordo* genannt.

Durch eine neue Erweiterung näherte sich *ordo* dem Begriff einer nicht organisierten Gruppe (*genus*). Bei Cicero kommen schon Ausdrücke wie *ordo libertinorum* oder *ordo publicanorum* vor.[11]

In der militärischen Fachsprache hieß *ordo* ein Glied, eine Centurie, eine Kompanie, metonymisch: die Centurionen- oder Hauptmannsstelle, und schließlich wurde mit *ordo* bezeichnet der Centurio oder Hauptmann selber.[12]

Unsere besondere Aufmerksamkeit richtet sich jetzt noch auf einzelne Ausdrücke aus dem Bereich der römischen Religion. So finden wir z.B. für die Körperschaft der 40 Haruspexen den Ausdruck *ordo haruspicum XL.*[13] A. Ernout-A. Meillet weisen auch noch auf den Ausdruck *ordo sacerdotum* hin und behaupten sogar, daß er in der Sprache der Kirche weiterlebt: *les ordres.*[14] Sie geben aber nicht an, woher sie diesen Ausdruck entnehmen. Sehr wahrscheinlich entliehen sie ihn einem Text des Festus, der lautet: „Ordo sacerdotum aestimatur ordine deorum".[15] Es handelt sich hier offensichtlich um die hierarchische Aufstellung der Priester nach der Würde der Götter, in deren Dienst sie standen.

Zum Schluß sei noch Livius erwähnt, der eine Prozession beschreibt und eine Gruppe oder Reihe von Jungfrauen *virginum ordo* nennt.[16] Der Ausdruck *virginum ordo* kommt auch in der christlichen Sprache vor, aber im Sinne eines Standes.

Durch Bedeutungswandel erhielt *ordo* also eine Vielfalt von Begriffsinhalten. Es entwickelte sich u.a. zu einem staatsrechtlichen Fachausdruck, der aber durch Erweiterung verallgemeinert wurde.

---

[10] *Corpus Inscriptionum Latinarum* VI, 1872: „Ex decreto ordinis collegiipiscatorum".

[11] *In Catinilam* IV, 16 und *De imperio Cn. Pompei* 17, Ausg. P. Reis (Leipzig, 1933).

[12] S. F. Lammert, *Ordo* in *Realencyclopädie* XVIII 1, Sp. 395ff.

[13] S. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 5, Bd. 4 (München, 1912), S. 548.

[14] *Dictionnaire étymologique*, Art. *ordo.*

[15] *Sexti Pompei Festi De verborum significatu*, herausg. von W. M. Lindsay, *Glossaria latina* IV (Paris, 1930), S. 299.

[16] *Ab urbe condita* XXVII, 37, 12-15, Ausg. J. Bayet, *Tite-Live. Histoire romaine* (Paris, 1952).

Τάξις *und* Τάγμα *als Vorläufer des lateinischen ordo*

Die Darlegungen von J. Schrijnen haben die These: Tertullian sei der Schöpfer der christlichen Sondersprache, überzeugend widerlegt. Tertullian setzt vielmehr eine schon fortgeschrittene sprachliche Entwicklung voraus.[17] In den uns überlieferten Schriften der lateinischen Literatur und in den nicht literarischen Texten, die uns durch Inschriften, Märtyrerakten oder -geschichten, Kanones und dgl. bekannt sind, läßt sich eine solche vorhergehende Entwicklung in Bezug auf *ordo* nicht nachweisen.

Die Sprachverhältnisse im römischen Reich zur Zeit der Verbreitung des Christentums berechtigen aber zu der Frage, ob das lateinische Wort *ordo* in der christlichen Sprache nicht Vorläufer gehabt habe in den griechischen Ausdrücken τάξις und τάγμα. War es nicht so, daß zu dieser Zeit auch die Römer Griechisch sprachen und schrieben? Mancher christliche Schriftsteller, der in griechischer Sprache schrieb, war Römer und dachte in römischen Kategorien. Dies gilt vor allem für den sozialpolitischen Bereich, da die sozial-politische Wirklichkeit, in der die ganze damalige Welt lebte und dachte, das *Imperium romanum* war.[18] Das Wort *ordo* gehört gerade zu dem sozial-politischen Wortschatz. Können also τάξις und τάγμα im christlichen Griechisch nicht ein Latinismus dem Inhalt nach sein, anstatt daß *ordo* griechischem Einfluß in das christliche Latein übernommen wurde?[19] Die Möglichkeit eines solchen Einflusses zeigt sich am Beispiel des Verbs ὀρδινεύειν, das ein Latinismus sogar nach Form und Inhalt ist.[20]

Für diese Hypothese spricht die Tatsache, daß der Ausdruck τάξις gerade von einem Römer, nl. Klemens, zunächst ganz allgemein auf die Kirche angewandt wird: „πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν".[21] In demselben Brief an die Korinther 37,3 zieht Klemens eine Parallele zwischen Kriegsdienst und christlichem Leben: beide unterliegen einer hierarchischen Ordnung: „ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιστασσόμενα ὑπὸ τοῦ βασιλέως ... ἐπιτελεῖ". Statt τάξις wendet Klemens hier das be-

---

[17] S. *Le latin chrétien*, S. 350.

[18] Über die Sprachverhältnisse in dieser Zeit s. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne* I (Paris, 1948).

[19] Für den Einfluß des Griechischen plädiert M. A. Sainio, *Semasiologische Untersuchungen über die Entstehung der christlichen Latinität*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Reihe B 47 (Helsinki, 1940), S. 17.

[20] S. *Acta Petri* 7 und 16 in *Acta apostolorum apocrypha* I, herausg. von C. Tischendorf, zweite Ausgabe von R. A. Lipsius-M. Bonnet (Leipzig, 1891).

[21] S. J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, Schriften des Urchristentums I (Darmstadt, 1958), *Clemens Romanus, Brief an die Korinther* 40,1.

deutungsgleiche Wort τάγμα an, das auch an einer anderen Stelle dieses Briefes, nl. 41,1, in demselben Sinn vorkommt: „ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐρεστείτω τῷ θεῷ".

Hierzu merkt J.A. Fischer an: Den Tagma-Gedanken habe Klemens vom Hl. Paulus übernommen.[22] Klemens war dennoch der erste, der versuchte, das christliche Priestertum theologisch zu deuten. Es ist also beachtenswert, daß in dieser Deutung der Begriff der hierarchischen Struktur der Kirche mit τάξις und τάγμα ausgedrückt wird, die inhaltlich weitgehend mit dem lateinischen *ordo* übereinstimmen. In der alten *versio latina*, die wahrscheinlich aus dem 2. Jahrhundert stammt,[23] werden τάξις und τάγμα übrigens durch *ordo* übersetzt.[24]

Wenn auch von einem feststehenden Fachausdruck noch keineswegs die Rede sein kann und die Terminologie des Korintherbriefs zunächst keine Nachahmung fand,[25] kann doch nicht ausgeschlossen werden, daß wir hier möglicherweise auf die erste Anwendung des Wortes *ordo* auf die kirchliche Hierarchie stoßen, allerdings getarnt durch die griechischen Formen τάξις und τάγμα. Eine solche Annahme würde eine Stütze finden in der Tatsache, daß gerade Klemens Romanus diese Texte geschrieben hat.

Tertullians Initiative

Ordo scheint ein Lieblingswort Tertullians gewesen zu sein. Es kommt in seinen Schriften sehr häufig und in den verschiedensten Bedeutungen vor, was für eine spekulative und abstraktionsfreudige Denkart sprechen mag und vielleicht auch den Juristen erkennen läßt.[26] An dieser Vorliebe mag es liegen, daß er als erster *ordo* in die literarische Sprache der Christen einführte. Wir wollen nun jene Stellen untersuchen, in denen Tertullian dieses Wort gebraucht in Bezug auf die kirchliche Hierarchie und das geistliche Amt.

---

[22] a.a.O., S. 73, Fußnote 219, S. 75, Fußnote 237.

[23] S. B. Altaner, *Patrologie*, durchgesehen und ergänzt von A. Stuiber (Freiburg-Basel-Wien, 1960[6]), S. 6 und 80.

[24] S. C.T. Schaefer, *S. Clementis epistula ad Corinthios quae vocatur prima graece et latine*, Florilegium patristicum 44 (Bonn, 1941), S. 43, 46.

[25] S. A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den zwei ersten Jahrhunderten* (Leipzig, 1910), S. 95.

[26] Daß Tertullian Jurist war, wurde bezweifelt von Dr. Schlossmann, Tertullian im Lichte der Jurisprudenz, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 27 (1906) 3, S. 256ff.; 4, S. 407 & 422.

1. *Ordo episcoporum*

Dieser Ausdruck erscheint zweimal in Tertullians Werken und zwar in *De praesc. haer.* 32,1 und *Adv. Marc.* IV, 5,2.[27] In keinem dieser Texte kann *ordo episcoporum* als Stand der Bischöfe interpretiert werden. In *De praesc. haer.* 32,1 fordert Tertullian die Haeretiker auf, eine Liste ihrer Bischöfe vorzulegen, aus der hervorgeht, daß dieselben in ununterbrochener Sukzession Nachfolger eines Apostels oder Aposteljüngers sind. Als Objekt des Verbs *evolvant* kann *ordo* nur konkret verstanden werden, nl. als Verzeichnis oder Liste. Die Existenz solcher Listen ist übrigens bestätigt.[28] B. Botte nennt diese Deutung von *ordo episcoporum* die historische in Gegensatz zu der hierarchischen, mit der er den Stand der Bischöfe meint.[29]

In *Adv. Marc.* IV, 5,2 kann *ordo episcoporum* ebenfalls als Bischofsliste interpretiert werden, dennoch ist diese Interpretation nicht zwingend und kann dieser Ausdruck als Reihenfolge der Bischöfe aufgefaßt werden, auf keinem Fall aber als Stand der Bischöfe im hierarchischen Sinn. Wir übersetzen also: „Denn, wenn auch Marcion seine Apokalypse ablehnt, die kritische Überprüfung der Bischofsliste (oder: der Reihenfolge der Bischöfe) bis zu ihrem Anfang wird dennoch bei Johannes als erstem Vorgänger im Amt enden".

Die *Vita Cypriani*, die dem Diakon Pontius vielleicht mit Unrecht zugeschrieben wird, gibt ein ähnliches Beispiel (19): „Ex quo enim Carthagini *episcopatus ordo* numeratur, numquam aliquis quamvis ex bonis et sacerdotibus ad passionem venisse memoratur",[30] d. h. „Von dem Augenblick ja, von dem für Karthago die Folge der Bischöfe registriert wurde, wird kein Bischof, auch nicht von den guten, erwähnt, der das Martyrium

---

[27] Die Texte Tertullians werden zitiert nach der Ausgabe im Corpus Christianorum, series latina 1-2, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani opera*, I-II (Turnhout, 1954). *De praescr. haer.* 32, 1: „(...) evolvant *ordinem episcoporum suorum*, ita per successionem ab initio decurrentem ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris (...) habuerit auctorem et antecessorem"; *Adv. Marc.* IV, 5, 2: „Nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, *ordo* tamen *episcoporum* ad originem recensus in Johannem stabit auctorem".

[28] S. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion arabe* I (Paris, 1963³), S. 55 f. R. F. Refoulé-P. de Labriolle, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Collection Sources chrétiennes 46 (Paris, 1957), S. 130, Fußnote 1.

[29] B. Botte, *Presbyterium et ordo episcoporum*, in *Irenikon*, 1956, S. 14-16.

[30] Nach der Ausgabe von G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, C. S. E. L. 3, III (Wien, 1871).

erlangte". *Ordo episcopatus* steht hier offensichtlich für das konkrete *ordo episcoporum*.

Irenäus, der zum Teil zur Zeit Tertullians lebte – er starb um das Jahr 202 – nennt in seiner Schrift *Adv. haer.* III, 3,3 die Liste der zwölf ersten Bischöfe Roms bemerkenswerter Weise τάξις.[31]

In den lateinischen christlichen Schriften aus der Zeit vor 313 kommt der Ausdruck *ordo episcoporum* nicht mehr vor; in der *Vita Cypriani* 6 steht wohl „ipsius ordinis disciplina" (h.e. episcoporum),[32] d.h. die Verpflichtungen des (bischöflichen) Standes. Nach der Terminologie von B. Botte muß *ordo* (*episcoporum*) hier in hierarchischem Sinn verstanden werden. Es ist der einzige Fall, der uns aus dieser Zeit bekannt ist.

2. *Ordo ecclesiae*

In seinem Traktat *De monog.* 8,4 schreibt Tertullian über den Apostel Petrus: „Monogamum praesumo per ecclesiam, qua super illum *omnem gradum ordinis sui* de monogamis erat collocaturus",[33] d.h. „Ich nehme an, daß er (Petrus) nur ein Mal verheiratet war, wegen der Kirche, weil sie alle Stufen ihrer Hierarchie, besetzt mit Monogamen, auf ihm errichten wird (oder: weil sie ihre Hierarchie, die auf allen Stufen mit Monogamen besetzt ist, auf ihm errichten wird)". *Ordinis sui* steht für *ordinis ecclesiae*.

Dieser Ausdruck ist nicht ohne weiteres mit *ordo ecclesiasticus*, der ebenfalls bei Tertullian vorkommt, gleichzustellen. Das Adjektiv *ecclesiasticus* hat eine charakterisierende Funktion. Es unterscheidet den kirchlichen *ordo* von den politischen oder sozialen *ordines*. Der Genitiv

---

[31] S. auch J.K. Stirnimann, *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Paradosis III (Freiburg (Schweiz), 1949), S. 157.

[32] „Viderint pietatis antistites seu quos ad officium boni operis instruxit *ipsius ordinis disciplina* seu quos sacramenti religio communis ad obsequium exhibendae dilectionis artavit: Cyprianum de suo talem accipit cathedra, non fecit". *Ipsius* betont *ordinis* im Gegensatz zu *de suo*, das auf die persönliche Einstellung und Veranlagung Cyprians hinweist. Während also viele Bischöfe die Nächstenliebe übten wegen der Verpflichtungen ihres Standes, tat Cyprian es durch seine persönliche Einstellung. Vgl. auch A. von Harnack, *Das Leben des Cyprian von Pontius. Die erste christliche Biografie*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 3, 9, 2 (Leipzig, 1913), S. 13, der allerdings *ordinis* mit *ecclesia* oder *ecclesiastici* ergänzt. Vom Kontext her erscheint die Ergänzung *episcoporum* u.E. wahrscheinlicher.

[33] V. Bulhart, *Q.S.F. Tertulliani opera* IV, C.S.E.L. 76 (Wien, 1957), S. 59 schlägt folgende Lesart vor: „(...) qua super illum omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura". Er behält also *qua* bei, das von den besten Handschriften bezeugt wird. Dieses *qua* muß im Sinne von *quia* verstanden werden; s. V. Bulhart, a.a.O., S. XXXIII; H. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian* (Leipzig, 1903), S. 59.

ecclesiae dagegen weist auf eine individualisierende Beziehung hin.[34]

Ordo ecclesiae erinnert an *ordo collegii*, wo *ordo* die führende Körperschaft einer Gemeinschaft bedeutet.[35] *Ordo* kann also hier durch Hierarchie übersetzt werden.[36] Diese Übersetzung findet ihre Bestätigung darin, daß im Text *ordo* gegenüber *laici* steht.

Dieselbe Interpretation gilt auch für *De monog.* 11,4: „Quomodo *totum ordinem ecclesiae* de monogamis disponit, si non haec disciplina praecedit in laicis, ex quibus *ecclesiae ordo* proficit", d.h. „Wie kann er (Paulus) die kirchliche Hierarchie auf allen Stufen mit Monogamen besetzen, wenn diese Vorschrift (nl. der Monogamie) nicht zunächst für die Laien gilt, aus deren Reihen die kirchliche Hierarchie hervorgeht". Dazu ist allerdings zu bemerken, daß *ecclesiae ordo* hier eine konkrete Bedeutung hat: Gemeint sind die Mitglieder der Hierarchie, denn die Hierarchie als Institution geht nicht aus den Laien hervor.

3. *Ordo sacerdotalis*

Nur ein einziges Mal lesen wir bei Tertullian diesen Ausdruck in seinem vollen Wortlaut und zwar in *De exhort. cast.* 7,2: „Inde igitur apostolus plenius et strictius praescribit unius matrimonii esse oportere, qui allegant(ur) in *ordinem sacerdotalem*", d.h. „Deshalb schreibt er (Paulus) ergänzend und genauer vor, daß diejenigen, die in den priesterlichen Stand aufgenommen werden, nur ein Mal verheiratet sein sollen".

Wie das Substantiv *sacerdos* bezieht sich auch das Adjektiv *sacerdotalis* zunächst und hauptsächlich auf das Bischofsamt.[37] Da durch *sacerdotalis* die Gegenstellung mit *plebs* und *laici* hervorgehoben wird, kann man mit Recht schließen, daß mit *ordo sacerdotalis* nicht nur der bischöfliche sondern der priesterliche Stand mit all seinen Stufen als Ganzes gemeint ist.

Ordo sacerdotalis weist, ähnlich wie *ordo senatorius*, auf einen führenden Stand mit hierarchischen Charakter hin. Zu diesem Stand gehören in der Kirche, nach den Schriften Tertullians, ausdrücklich nebst den Bischöfen auch die Presbyter, die Diakonen und die Lektoren.[38]

Im selben Absatz (*De exhort. cast.* 7,3) und im selben Zusammenhang

---

[34] S. E. Löfstedt, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins* I (Lund, 1942²), S. 107ff.

[35] S. oben S. 164, Fußnote 10.

[36] Vgl. W. P. Le Saint, *Tertullian. Treatises on Marriage and Remarriage*, A.C.W. 13 (Westminster (Maryland), 1951), S. 86.

[37] S. z.B. *De praesc. haer.* 40,6 und 41.8.

[38] S. *De praesc. haer.* 41,8.

wird *ordo*, diesmal elliptisch ohne Adjektiv oder eine andere Ergänzung, gegenüber *laici* gestellt. Der Text lautet: „Differentiam inter *ordinem* et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per *ordinis* consessum sanctificatus a deo. Ubi *ecclesiastici ordinis* non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus (...)“,[39] d.h. „Der Unterschied zwischen Stand und Volk beruht auf einem Beschluß der Gemeinde und der Heiligung des Amtes durch Gott und die Vermittlung des zusammengetretenen (kirchlichen) Standes. Wo es keine Versammlung des kirchlichen Standes gibt, bringst du Opfer da, taufst du und bist du dein eigener Priester“.

Wegen des darauffolgenden Satzteiles „Ubi *ecclesiastici* ordinis non est consessus ...“ muß „per ordinis consessum“ ohne Zweifel mit *ecclesiastici* ergänzt werden. Im ersten Teil des Satzes würde man am liebsten *sacerdotalem* einsetzen: „Differentiam inter (sacerdotalem) ordinem et plebem“. Ein zwingender Grund hierfür liegt aber nicht vor, so daß man sich auch für *ecclesiasticum* entscheiden könnte. Wie dem auch sei, sachlich ist mit *ordinem ecclesiasticum* in diesem Zusammenhang dasselbe gemeint wie mit *sacerdotalem ordinem*. Diese Übereinstimmung wird auch noch von einer anderen Seite bestätigt, wie wir sehen werden.

4. *Ordo ecclesiasticus*

Im Traktat *De idol.* 7,3 ist eindeutig zu erkennen, daß *ordo ecclesiasticus* im Sinne von *ordo sacerdotalis* gebraucht wird. Der Text lautet: „Adleguntur in *ordinem ecclesiasticum* artifices idolorum. Pro scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eiuslacessunt. O manus praecidendae!“ d.h. „In den kirchlichen Stand werden Hersteller von Götzen aufgenommen! Ein Verbrechen! Einmal (schon) haben die Juden die Hand an Christus gelegt. Jene aber mißhandeln seinen Leib täglich. O Hände, die abgehauen werden sollten!“

[39] Wir übernehmen die Lesart *sanctificatus a deo*, wie sie von E. Dekkers im Corpus Christianorum vorgeschlagen wird. *Auctoritas ecclesiae* interpretieren wir nach dem Vorbild des Ausdrucks *auctoritas senatus*: ein Beschluß der Gemeinde; s. K.E. Georges, *Lat. Wörterbuch*, Art. *auctoritas*, 3. Für *honor* in der Bedeutung von Amt s. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Straßburg, o.J. [1954]), Art. *honor*. *Sanctificare* hat die Bedeutung von Heiligen z.B. in *De bapt.* 4,4: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consecuntur invocato deo: supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas et ita sanctificatae vim sanctificandi conbibunt“; s. E. Evans, *Tertullian's Homily on Baptism* (London, 1964), S. 59; R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (Paris, 1962), S. 526f. Für die theologische Deutung dieses Textes s. P. van Beneden, Het sakramenteel karakter van de ambtsverlening, in *Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968) 2, S. 141-145.

Auch die Kirche wird von Tertullian als Leib oder Leib Christi bezeichnet.[40] Wegen des Ausrufs „O manus praecidendae" kann aber *corpus Christi* hier nicht in ecclesialem sondern nur in eucharistischem Sinn gedeutet werden. Die Feier des eucharistischen Opfers nun ist ein *officium sacerdotale*.[41] *Ordo ecclesiasticus* bezieht sich infolgedessen auf den Stand jener Amtsträger, die den Leib des Herrn täglich mit den Händen berühren, also auf den priesterlichen Stand (*ordo sacerdotalis*). Allerdings müssen hier die Lektoren ausgeschlossen werden, da sie den Leib des Herrn nicht mit den Händen berühren.

An einer andern Stelle nl. *De monog.* 12,2 wird die Mehrzahl gebraucht: „De *ecclesiasticis ordinibus* agebatur, quales ordinari oporteret", d.h. "In Bezug auf die kirchlichen Stände wurde wiederholt beschlossen, welche Eigenschaften erforderlich sind, um mit einem Amt bekleidet zu werden".[42]

In dem Text Tertullians wechselt *ordines ecclesiastici* ab mit *clerus*. Der Gebrauch des Plurals kann dadurch gerechtfertigt werden, daß hier Nachdruck gelegt wird auf die einzelnen Stufen des priesterlichen Standes,[43] was insoweit verständlich ist, als die Bedingungen für die einzelnen Stufen des *ordo ecclesiasticus* wahrscheinlich nicht dieselben waren. Die Einzahl *ordo ecclesiasticus* betont also die Einheit, das Ganze, den priesterlichen Stand als hierarchische Körperschaft. Eine Bedingung gilt aber für alle Stufen, nl. die Monogamie.

In einem breiter umfassenden Sinn erscheint *ordines ecclesiastici* in *De exhort. cast.* 13,4, wo Tertullian bewundernd ausruft: „Quanti igitur et quantae in *ecclesiasticis ordinibus* de continentia censentur!", d.h. „Denn, wie viele Männer und Frauen, in den kirchlichen Ständen, werden zu den Enthaltsamen gezählt!"[44] Zu den *ordines ecclesiastici* werden auch Frauen gerechnet: *quantae*. Frauen aber gehören nicht zu den

---

[40] S. *De virg. vel.* 2,2; *Adv. Marc.* V, 18,8; vgl. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*, Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, Geisteswissenschaftl. Klasse 7 (Halle a.d. Saale, 1931), S. 58.

[41] S. *De virg. vel.* 9,1.

[42] *Agebatur* wird hier als *imperfectum repetitionis* betrachtet. Für *agere* in der Bedeutung von Entscheiden sie K.E. Georges, *Lat. Wörterbuch*, Art. *ago* 5,b,α.

[43] Das Latein schreibt oft den Plural, wenn in concreto mehrere Sachen oder Ereignisse gemeint werden, wie z.B. in dem Satz „Quo e vitio amicitiarum *proditiones* nasci solent", Cicero, *Academica priora* 2,27.

[44] *Igitur* kann im christlichen Latein „denn" heißen; s. A. Blaise, *Dictionnaire*, Art. *igitur*. Für *censeri de* s. ebenfalls A. Blaise, a.a.O., Art. *censeo*. Wahrscheinlich gab es Listen, in die die Namen der Mitglieder der *ordines* eingetragen wurden; s. P. Monceaux, *Histoire littéraire*, S. 59.

priesterlichen Ständen, denn das priesterliche Amt (*officium sacerdotale*) ist den Männern vorbehalten (*munus virile*).[45] Ausdrücklich wird von dem Stand der Witwen gesprochen in *Ad uxor.* I, 7,4, den Ausdruck *ordo virginum* gibt es bei Tertullian nicht. Es ist sicher, daß hier Witwen und Jungfrauen gemeint sind.

Die unterschiedliche Behandlung von einem und demselben Ausdruck, die für einen Juristen verwunderlich erscheinen mag, ist darauf zurückzuführen, daß die Terminologie noch gar nicht so genau bestimmt war.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß ein Zeitgenosse Tertullians, Hippolytus Romanus (± 235), in seiner Schrift Ἀποστολικὴ παράδωσις die Stände in der Kirche nach ihren Aufgaben und Ämtern einstuft und die Hierarchie τάξις nennt.[45] Diese Auffassung stimmt überein mit der des Tertullian, der die Hierarchie ebenfalls nach den *munera* aufgliedert.

Wenn also auch Anzeichen dafür da sind, daß *ordo* schon in der Zeit vor Tertullian auf die kirchliche Hierarchie angewandt wurde (Klemens Romanus), scheint es doch, daß er den Versuch gemacht hat, diesem Terminus in der christlichen Sprache einen breiteren Platz einzuräumen. Daß es ein Versuch war, wird dadurch deutlich, daß die Anwendung der Ausdrücke *ordo ecclesiasticus* und *ordo sacerdotalis* bei ihm noch unsicher und unbestimmt war.

Das Schweigen des Cyprian

Im Gegensatz zu Tertullian spielt das Wort *ordo* bei Cyprian[47] kaum eine Rolle. In seinen sämtlichen Schriften kommt es nur acht Mal vor: zwei Mal im Vers des Psalms 109: „Tu es sacerdos in aeternum secundum *ordinem* Melchisedech", und zwei Mal in einer Paraphrase desselben Verses,[48] weiter in *Ad Quirinum* I,20, *Ep.* 16,2, *Ep.* 17,2 und *Ep.* 74,10.

E. W. Watson ist der Ansicht, daß *ordo* in *Ep.* 74,10 als Klerus oder Hierarchie zu verstehen sei.[49] Der Text lautet: „(...) ut si in aliquo nutaverit et vacilaverit veritas, et ad originem dominicam et evangelicam

---

[45] S. *De virg. vel.* 9,1.

[46] S. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (Paris-Tournai, o.J. [1956]), S.296 und 302ff.; G. Dix, *Le ministère apostolique dans l'Eglise ancienne* (Neuchâtel-Paris, 1955), S.29.

[47] Wir verweisen für Cyprian und seine Korrespondenten auf die oben genannte Ausgabe von G. Hartel, I-II (1868): s. *Ad Quirinum* I, 17 und *Ep.* 63,4.

[48] *Ad Quirinum* I, 8 und *Ep.* 63,4.

[49] *The Style and Language of St. Cyprian*, Studia biblica et ecclesiastica IV (Oxford, 1896), S.261.

et apostolicam traditionem revertamur et inde surgat actus nostri ratio unde et *ordo* et origo surrexit". Unter den Christen waren Glaubenszweifel entstanden. Die Frage war also: Nach welchem Maßstab soll und kann man sich in seinem Verhalten richten?

Ratio kann Grundlage, Norm, Rechtfertigung bedeuten.[50] Die Rechtfertigung unseres Tuns, so meint Cyprian, müssen wir in Christus suchen, in der evangelischen und apostolischen Überlieferung. Wir glauben also übersetzen zu müssen: „(...) damit, wenn die Wahrheit in einem oder dem anderen Punkt unsicher geworden und ins Wanken geraten ist, wir zum Ursprung nl. zum Herrn zurückkehren, zur evangelischen und apostolischen Überlieferung, und damit wir für unser Verhalten dort eine Rechtfertigung finden, woher es seine Ordnung und seinen Ursprung hat".

In zwei Fällen steht u.E. der Ausdruck *ordinatio* für *ordo*. In *Ep.* 33,1 lesen wir ja: „Inde per temporum et successionum vices *episcoporum ordinatio* et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur (...)". L. Bayard übersetzt *ordinatio episcoporum*: „l'élection des évêques" und J. Baer: „die Einsetzung der Bischöfe".[51] Völlig befriedigend sind diese Übersetzungen nicht. Cyprian will ja darlegen, daß die Gewalt der Bischöfe auf Gott zurückzuführen ist. Er will also die herrschende Auffassung der Kirche (*ecclesiae ratio*)[52] mit Gottes Willen begründen. Das Bindeglied ist die ununterbrochene Tradition, die in Christus ihren Anfang hat, als er Petrus zum Fundament der Kirche machte. Die Kontinuität wird durch das Verb *decurrit* bezeichnet. *Ordinatio* hat in diesem Zusammenhang die Bedeutung Reihenfolge, Reihe, wie *ordo* in abstraktem Sinn. Wir schlagen deshalb folgende Übersetzung vor: „Von der Zeit an (da Jesus Petrus zum Felsen der Kirche machte) läuft ununterbrochen durch den Wechsel der Zeiten

---

[50] S. K.E. Georges, *Lat. Wörterbuch*, Art. *ratio* B, 2,a. Vgl. L. Bayard, *St. Cyprien. Correspondance* II (Paris, 1961²), S. 49.

[51] L. Bayard, *Correspondance* I (Paris, 1962²), S. 84; J. Baer, *Des hl. Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt* I, Bibliothek der Kirchenväter 36 (Kempten-München, 1928), S. 108.

[52] Für *ratio* im Sinne von Lehre, System s. K.E. Georges, *Lat. Wörterbuch*, Art. *ratio* II, B, 2,d-e.

[53] „Ratio decurrit (...) ut constituatur (...)": dieses *ut* betrachten wir als explicativum von *ratio decurrit*, möglicherweise mit einer Nuance des Consecutivums. Beide Funktionem von *ut* sind eng mit einander verwandt; s. J. Schrijnen-C. Mohrmann, *Studien zur Syntax der Briefe des Hl. Cyprian* II, Latinitas christianorum primaeva 6 (Nimwegen, 1937), S. 127.

und der Nachfolge die Reihenfolge der Bischöfe und die Auffassung, daß die Kirche auf den Bischöfen beruht (...)".[53]

Der Satz Cyprians erinnert übrigens sehr an Tertullian *De praesc. haer.* 32,1: „(...) evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem ut ... aliquem ex apostolis... habuerit".[54] Gegen die Interpretation von L. Bayard und J. Baer spricht die Einzahl *ordinatio*, man hätte in dieser Hypothese eher die Mehrzahl *ordinationes* erwartet. Entscheidend erscheint dennoch der logische Zusammenhang, wie oben dargelegt.

Über den jungen Bekenner Aurelius, der zum Lektor befördert wurde, schreibt Cyprian in *Ep.* 38,2: „Merebatur talis *clericae ordinationis* ulteriores gradus et incrementa maiora, non de annis suis sed de meritis aestimandus". Als Ergänzung von „ulteriores gradus et incrementa maiora" kan *clericae ordinationis* nicht durch Anstellung übersetzt werden. Hier muß von einer anderen Bedeutung von *ordinatio* ausgegangen werden nl. von dem ursprünglichen Begriff von *ordinatio*: in einer Reihe aufstellen, also: Aufstellung, Ordnung. *Clerica ordinatio* würde also den geistlichen Stand, die geistliche Hierarchie bedeuten. Auch hier werden wir an Tertullian erinnert: „omnem gradum ordinis sui" (*De monog.* 8,4) und „totum ordinem ecclesiae" (*De monog.* 11,4).[55] So wäre denn zu übersetzen: „Ein solcher Mann verdiente in den Reihen der Geistlichkeit (oder: in dem geistlichen Stand) höhere Posten und höhere Beförderungen, denn er soll nicht nach seinem Alter sondern nach seinen Verdiensten gewürdigt werden".

Wir können also feststellen, daß Cyprian den Terminus *ordo* von Tertullian nicht übernommen hat, und daß in den christlichen Schriften nach Tertullian bis zum Jahre 313 *ordo* in der Bedeutung von kirchlichem Stand nur sporadisch vorkommt.[56] Dennoch hatte Cyprian vom Stoff seiner Schriften, vor allem seiner Briefe her, Gelegenheit genug dieses Wort anstatt *clerus* zu gebrauchen. Dies ist desto verwunderlicher, als Cyprian in puncto Sprache ein Puritaner war, der in der Regel das lateinische Wort dem griechischen Fremdwort vorzog.[57] Jeder Versuch hierfür eine Lösung zu geben kann aber nur innerhalb des Hypothetischen bleiben. Vielleicht liegt es an der Persönlichkeit Cyprians, der

---

[54] S. oben S. 167, Fußnote 27.

[55] S. oben S. 168f.

[56] Wie z.B. in *Vita Cypriani* 6, s. oben S. 168.

[57] S. E.W. Watson, *Style and Language*, S. 195ff.; L. Bayard, *Le latin de S. Cyprien* (Paris, 1902), S. 55.

eher ein Mann der Praxis und weniger spekulativ-juristisch veranlagt war als Tertullian. Vielleicht gehörte dieses Wort ganz einfach nicht zu seinem aktiven Wortschatz und gab es auch keinen zwingenden Grund es zu übernehmen, da aus der Analyse Tertullians hervorging, daß diese Terminologie noch nicht gefestigt war.[58] Oder hat Cyprian den Terminus *ordo* abgelehnt, weil er zu sehr verbunden war mit der politischen und sozialen Wirklichkeit, unter der er und seine Gemeinde durch die Verfolgungen so schwer zu leiden hatten? Oder war das Wort belastet durch Ausdrücke wie *ordo haruspicum XL*, die an das Heidentum erinnerten?

Tertullian dagegen scheint hieran keinen Anstoß genommen zu haben. Bei ihm trifft man ja öfter Wörter an, die zu der Terminologie des Senats oder des öffentlichen Lebens gehören, wie z.B. *adlectio*, *adlegere*, *conscribere*, *auctoritas*. Er war übrigens sehr wahrscheinlich Jurist, und *ordo* gehört zu der rechtlichen Fachsprache. Er mag in der Kirche eine Analogie zum staatlichen und gesellschaftlichen Bereich gesehen haben. Tertullian war aber vor allem ein Apologet. Vielleicht hat er die Gleichberechtigung der Kirche, als Vertreterin des *tertium genus*[59] neben dem Heidentum und dem Judentum, gegenüber dem römischen Senat hervorheben und zur Geltung bringen wollen.

Tertullian, der als einziger vor dem Edikt von Mailand (313) den Versuch gemacht hat, den Terminus *ordo* in die literarische Sprache der Christen einzuführen, hat die Terminologie des politischen und sozialen Lebens Roms auf die Kirche angewandt. Bei ihm bezieht sich *ordo* auf die Folge der Bischöfe; weiter bezieht es sich auf die kirchliche Hierarchie, als leitende Körperschaft, gegenüber den Gläubigen (*plebs*); es bezieht sich schließlich auf die einzelnen Stände der Kirche, sei es die priesterlichen oder die nicht priesterlichen Stände. Hiermit blieb er innerhalb des damaligen Sprachgebrauchs. Daß *ordo* sich zu dieser Zeit noch nicht zu einem christlichen Fachausdruck entwickelt hatte, geht daraus hervor, daß Tertullian *ordo* meistens durch ein Epitheton oder eine Bestimmung ergänzt (*ecclesiae*, *ecclesiasticus*, *sacerdotalis*); wo er es nicht tut, ist die fehlende Bestimmung leicht aus dem Kontext zu ergänzen.[60] Das Vorläufige der Terminologie Tertullians wird bestätigt

[58] S. oben S. 172.

[59] S. *Ad nation.* I, 8,1; 8,9; 20,4.

[60] Hiermit wird die Behauptung widerlegt, *ordo* sei bei Tertullian schon ein Sonderausdruck: s. M.A.Sainio, *Semasiologische Untersuchungen*, S. 112.

durch die Feststellung, daß seine Nachfolger seine Initiative nicht aufgegriffen haben. Dennoch kann man in diesem Ansatz schon die Terminologie des heutigen Kirchenrechts erkennen.

4 *Düsseldorf*, Neusser Str. 25

Vigiliae Christianae 23 (1969) 177–196; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

STRUCTURE AND DESIGN IN THE "DE RESURRECTIONE MORTUORUM" OF TERTULLIAN

BY

ROBERT SIDER

Although it is generally known that a certain artistry pervades Tertullian's work as a whole, yet, apart from the *Apologeticum*, few treatises have received any detailed analysis which might both show in a comprehensive way the basic structural principles on which they are built, and reveal whatever relation between form and content is to be found in them. The question of form and content is of special interest in the "theological" treatises, where we wish to know how far the "art" is a purely formal convenience, and how far Tertullian has designed his work to give support to his themes; to what extent, that is, the art emphasizes, clarifies, and illuminates the theology. In this essay, I have undertaken to show by an analysis of the structural patterns and of recurrent themes and motifs in the *De Resurrectione Mortuorum* how the treatise is built, and how the artistic design is related to the central theological conceptions which Tertullian employs in his defence and exposition of the doctrine of the resurrection of the body.

I

From a cursory observation, it is not obvious that the contour of this treatise is shaped quite specifically by the fundamental rhetorical structure taught in the textbooks of the day. Ernest Evans, indeed, has argued that where the *De Carne Christi* is clearly built upon a conventional rhetorical framework, this treatise only very loosely follows such a pattern.[1] In fact, however, as a detailed analysis will show, Tertullian imposes the conventional rhetorical pattern upon this work quite as decisively as upon its predecessor.

Chapters I–IV provide a general introduction to the treatise and in

[1] Ernest Evans, *Tertullian's Treatise on the Resurrection* (London, S.P.C.K., 1961), p. xvi, xvii.

them we may readily discover *exordium*, *narratio*, *partitio*, and *propositio*. Appropriate to an *exordium* are the attempts in chapters I–III to establish ethos. Tertullian sets out the extreme importance of his subject in the opening sentence of the book, and then goes on to establish his sympathy at some points, his necessary opposition at others, to the common opinions of the multitude and of their philosophers. Meanwhile he smirches his opponents by meanly associating them with heretical Jews and blind pagans. Chapters II and IV incorporate *narratio*, *partitio*, and *propositio*. Here Tertullian enunciates clearly the error of the heretics (II.2–5) as well as the complaints they lodge against the flesh (IV), and recounts the process by which they criminally deceive believers (II. 8–11) (the *narratio*); he distinguishes the point that is in dispute (II. 5–7) (*partitio*); and states precisely the position he will argue in this work (II.13–14) (*propositio*).

Sometimes public speakers would insert, between the introduction of their speech and their proof, a *praemunitio* which would lay the ground for the proof proper and thus serve as a "pre-fortification" to the argument, supporting and building up the proof. Chapters V–XVII appear to be just such a *praemunitio*. Although, as we shall see, these chapters play an extremely complex anticipatory part in the treatise as a whole, and are therefore more than a merely elementary aid to the later proof, yet their ostensible function is to furnish initial evidence in support of the later argument. It is, perhaps, significant that in describing his purpose in these chapters Tertullian actually uses the word "munire": *Hucusque praestructionibus egerim ad muniendos sensus omnium scripturarum* ... (XVIII.1).[2]

Devoting himself to the principle of preparation and due order, Tertullian adds, after a chapter of definitions (XVIII) a further set of *praestructiones*, chapters XIX–XXVIII, clearing away preliminary difficulties and finding new support for his proof. The main proof runs from chapters XXIX–LI. These chapters provide the *confirmatio* and *reprehensio*[3] of the conventional rhetorical framework. It is true that there is no sharp indication of such a form, but upon close observation we can see that the function of XXIX–XXXIX is confirmation, while that of

---

[2] All quotations are from *Tertulliani Opera*, vol.II. Corpus Christianorum (Turnholt 1954).

[3] These are the terms of Cicero (cf. *De Inventione* I. 42.78) for the "confirmation" and "refutation", the two parts which comprised the "Proof" of a speech.

XL–LI is refutation. Terms suggesting positive proof frequently mark the development of the argument up to chapter XL. Thus in XXIX.1 Tertullian asserts that while the previous arguments have illuminated the question of the resurrection, the arguments to come will much more effectively demonstrate it. In XXXIII.1 he challenges the opponents to the proof of Scripture (*ad evangelicum nunc provoco*). He introduces the Lord's debate with the Sadducees in order to build up the evidence for his case: *Videamus nunc an et Saducaeorum versutiam elidens nostram magis sententiam erexerit* (XXXVI.1), while the Acts of the Apostles is referred to as a "witness" for the resurrection (*apostolica instrumenta testantur*, XXXIX.1). In XL, however, the tone abruptly changes and the change may be felt in the opening words: *Nihil autem mirum si et ex ipsius instrumento argumenta captantur, cum oporteat haereses esse* ... The chapters which follow are given quite specifically to the refutation of three major objections which the heretics have gathered from the Pauline writings.

An *amplificatio* extends and develops the argument from chapters LII–LXII. It is perhaps tempting to regard chapters LII–LVI as part of the refutation,[4] but Tertullian has very clearly reached the climax of his refutation in chapter LI. Moreover, chapters LII–LXII are held together not only by the fact that they all consider the nature of the resurrected body in the heavenly world, but also because, as I shall later show, they uniformly look back and offer remarkable parallels to chapters V–XVII. It would seem then that Tertullian has written an *amplificatio* at the conclusion of his work to balance the *praemunitio* at the beginning. The treatise closes with a *conclusio* offering in a rhetorical flourish a rapid review of the main lines of the argument, and an apostrophe to the soul (LXIII).

All of the traditional rhetorical parts of a speech, therefore, can be identified in this work, and the conventional rhetorical framework should thus be regarded as the first basic principle of construction.

II

In the *De Resurrectione Mortuorum* Tertullian has not, however, merely followed the rhetorical rules for the outward form of a treatise. Within the basic rhetorical structure, he has been able to develop his argument

[4] Evans, *Tertullian's Treatise on the Resurrection*, p. xvi, xvii.

with a design that bears a direct relationship to his exposition of the theological issues at stake. This design and this relationship can best be seen if we analyze the work section by section. It will be helpful first, however, to set down briefly three basic principles of construction which appear to guide Tertullian in the defence of his doctrine.

(1) There is first the principle of preparation, of the use of *praestructiones.*[5] Tertullian employs these *praestructiones* in two ways:
(a) as we have already seen, to give support to the later proof both by initial arguments and by removing false ideas and objections that stand in the way of his proof; and
(b) to anticipate the main lines, sometimes even the essential shape, of the later proof. Such anticipation presupposes repetition and elaboration as the argument proceeds, and so, rather like the use of thematic imagery in a poem or a play, allows for the possibility of underlining and of setting out for illumination the important motifs.

(2) Frequently, throughout the work, the various sections are developed in parts which afford contrast and balance. This principle of contrast and balance allows Tertullian to highlight, to cast into perspective, to give various shades of emphasis to major theological themes. Sometimes, indeed, as in the balanced contrast between the *praemunitio* and *amplificatio*, a thematic contrast is reflected by the structural contrast, so that the structure virtually becomes symbolic.

(3) Both by repetition and by the skilful use of advantageous position, Tertullian throws into prominence the two major arguments on which his case fundamentally rests – the nature of man, and the significance of the Incarnation and glorification of Christ. These two themes which I shall refer to as the "anthropological" argument and the "Christological" argument, dominate the treatise.

I shall turn now to an analysis of the treatise section by section to show how these three principles account for its structure, and how through them Tertullian is able to develop a theologically effective argument.

Already in chapters I–IV the Introduction gives initial expression both to the major theological themes of the argument and to certain minor motifs. The pejorative association of the heretics with the Sadducees

[5] Joseph Moignt has already suggested (*Théologie trinitaire de Tertullien*, vol. 1, Paris, Aubier, 1966, p. 170–171) that Tertullian makes use of *praestructiones* as a general principle of composition. While he argues that the principle applies to chapter V–XVII of the *De Resurrectione Mortuorum*, he makes no attempt to work it out in detail.

(II.1) and the pagans (III.3–6) plays a rather minor part in the argument, but it reappears in chapter XXXVII and more fully and strategically in chapter XXXIX, which provides a transition from confirmation to refutation. It is in these first chapters also that Tertullian begins to play on the theme of the heretics' blindness. Several allusions (e.g., *veritatem deus aperit*, I.1; *Christo enim servabatur omnia retro occulta nudare*, II.1) culminate in a direct question to the heretics, *quid caeco duce niteris si vides* (III.4). The charge of blindness will frame the central "ethical" section of the refutation (XLV–XLVII) where the misinterpretation of Paul is corrected.

Since the Christological argument will play a decisive part in the treatise, Tertullian not only gives it a prominent position in the Introduction, but here also indicates its main lines. The whole faith, he affirms, finds its centre in Christ who proved the resurrection, *non modo per semetipsum verum etiam in semetipso* (II.1). Indeed, the flesh can be spurned only as its Lord is denied (II.2). The heretics cannot allow salvation to that substance in which they deny Christ to have shared, for if once it were admitted that Christ has risen in the flesh, there is the undeniable implication that our bodies will rise, too (II.4). Hence the earlier defence of the Incarnation (*De Carne Christi*) is a necessary preparation for this volume (II.5). This is a sufficiently full statement of the Christological argument that throughout the treatise Tertullian will have only to elaborate the points made here.

The introduction concludes on the anthropological theme (IV). This chapter is a narrative of the heretics' vilification of the flesh, and so there is no attempt to formulate a precise definition of the anthropological argument. But the narrative does suggest the scope of the anthropological theme. It falls into two parts, 1–2 and 3–4. In the first part, Tertullian forces our attention upon the nature of man as a creature of this world; in the second, upon the nature of man when re-created for the heavenly world. This contrast between the two creations – first and last, earthly and heavenly – reflects theologically the span of redemption, and accordingly forms the two poles around which Tertullian's book is structured, providing the dominant themes for *praemunitio* and *amplificatio*.

The premunition comprises chapters V–XVII, which clearly divide into three parts, V–X, XI–XIII, XIV–XVII. It is perhaps not easy to determine the motivation for this three-fold division. Moignt sees in this structure a movement from *auctoritates* (scriptural proof) to *exempla* to *rationes* (theological argument), but he does not attempt to explain why the ma-

terial should be arranged in this way.[6] A convincing theological explanation of the structure can, however, be suggested: Tertullian wishes to set in complementary contrast general and special revelation as sources of our knowledge of the resurrection of the body. Thus the first part, in praise of the flesh, seeks the support of the truth of Scripture, the second appeals to *exempla* from the natural world as evidence of the resurrection, while chapters XIV–XVII turn to a consideration of the divine *edicta atque decreta* (XIV.1). Although in these last chapters Tertullian does not explicitly quote from Scripture, yet he clearly implies that the "edicts and decrees" are specially revealed when he relates them to the knowledge received *apud deum* that God is both good and just (XIV.4). Here then we have a highly artistic relationship between form and content. By framing the appeal to nature within the evidence of divine revelation, Tertullian is able to underline the importance of the latter, while setting out the former in sharp and cogent clarity.

Chapters V–X are a masterpiece of skilful design in which several factors together have motivated its final complex form. One notes, first, that here as elsewhere the principle of preparation has given the section its own little *praemunitio*. In chapter V Tertullian prepares the way for his *laudatio* by some initial reflections which support his case and clear away a major preliminary objection raised by the heretics. Second, Tertullian has drawn upon the topics for epideictic speeches to develop his "Praise of the Flesh", particularly in chapters VI–VIII. Thus he considers in sequence the architect, the magnificence, and the utility of the flesh. If the heretics will apply the epithet *pusillitas* to the clay from which the flesh originated, Tertullian will call it *beatus* because it touched the hand of God (VI.1–4). Certainly the greatness of the architect lends dignity and worth to the finished product. A piece of ivory is worshipped because it comes from the hands of Phidias; is not the flesh formed by God worthy of salvation (VI.5–7)? Grant the lowly origin of the flesh, yet it has been transformed into something more glorious than its origin (VI.7–8), something magnificent, a suitable adornment for the soul, the breath of God (VII.7–8). Finally, the benefits bestowed by the flesh

[6] Moingt, *Théologie trinitaire*, vol. 1. p. 170. One should note, however, that while Moingt correctly describes the kind of material contained in each part, it is probably not accurate to use the term *auctoritas* simply of scriptural proof. In XVII.1 Tertullian uses it to describe all the evidence thus far brought forward including *exempla*: *Cui cum tot auctoritates iustorum, patrociniorum procurent, honores dico substantiae ipsius, tum vires dei, tum exempla earum, tum rationes iudicii et necessitates ipsius ...*

upon man both in the pursuit of life and in the work of redemption, demand our recognition of its worth (VII.7–VIII.6). The utility of the flesh, treated here at considerable length, becomes a major theme again in the *amplificatio*, where Tertullian must discuss the utility of the transformed body.

A third factor contributes to the design of these chapters: the desire to anticipate on a small scale both the general shape of the argument as a whole, and its most crucial themes. Just as Tertullian shapes the *confirmatio-reprehensio* by the Biblical sequence of Scripture, so here he passes in summary review Scriptures first from the Old Testament (V-VII), then from the Gospels (IX), and finally from the Pauline Epistles (X). Moreover, the passages selected for quotation or allusion, especially in chapters IX and X, reflect the general course of the later argument. In the Old Testament section the omission of any reference, apart from a single indirect allusion, to the prophetic books may indeed be symptomatic of Tertullian's hurried and uncertain later debate over the prophets, where he is clearly on treacherous ground. Besides, he will in chapters XIX–XXVIII give a special preparation for his discussion of the prophets. The later debate over the Gospels, however, is anticipated not merely by the allusions to the life and teachings of Christ in IX.3,4, but by the direct quotation in IX.4 of the first of the four major passages to be considered in XXXIII-XXXVIII – "I am come to seek and to save the lost." The anticipatory function of chapter X is made even clearer by the fact that in reviewing certain Pauline passages, Tertullian actually states the substance of his refutation in chapters XLV-XLVII (Paul condemns not the flesh but sinful living) and makes a specific promise of the later discussion (*dicemus quidem alibi...*, X.3).[7]

Appropriately, Tertullian throws the Christological and anthropological themes into prominence in these chapters. Chapters V-VII describe the formation of man and accordingly offer a full account of his nature. Of special importance, however, is the precise definition of man in V.8: "Remember that man properly speaking is flesh, for this was first designated by the term man – 'And God formed man clay from the earth' (man even then while still clay) 'and breathed into his face the

[7] That Tertullian here is consciously anticipating the later debate finds a general confirmation in Moignt, *Théologie trinitaire*, vol. 1, p. 226–233 where the author shows that some of the Scriptures quoted in *Prax.* I-VIII are picked up later in the proof, and argues that the first quotations are intended to anticipate and thus prejudice favourably their later use.

breath of life, and man' (that is clay) 'was made into a living soul' ... Thus man is first the thing formed, then the whole man (*totus*)." This definition will enter the later argument at many crucial points. We should note also that Tertullian immediately draws from this definition its major implication: "Whatever has been provided and promised by God to man belongs not only to the soul but to the flesh as well" (V.9). This is the fundamental position Tertullian will take throughout the work.

The Christological argument has already been given precise definition. But the persistent recurrence of the argument in various forms in chapters V-X reflects the large place it will hold as the work progresses. Strikingly, Tertullian places Christology in the forefront of his description of the formation of man, pointing abruptly to the two natures by which Christ is able to redeem man. "God formed man with the Incarnation in mind, so that the Word, who was equal with God, could assume flesh, that is, could become clay" (VI.3,4). Tertullian will later, particularly as he concludes his discussion of the words of Christ (XXXVII), show that the life-giving power of the Word not only raised up Christ's earthly body but will also raise up ours through our identification with Him. This argument, in which the nature of Christ is seen as the foundation of man's salvation, if not always so explicit, underlies Tertullian's entire position. The Christological theme also dominates the conclusion of the *laudatio*. In chapter VIII, Tertullian compares the death of the martyrs to the saving death of Christ (VIII.6). In chapter IX he calls the flesh the "sister of Christ" (IX.3), he sees it "in so many ways the neighbour of Christ", upon which fact redemption is based (IX.4), and as he concludes chapter X he points to the *stigmata Christi* which Paul bore in his body, and reminds us that *corpora nostra* are *membra Christi* (X.4).

I must yet point to a few isolated passages which enter chapters V-X with a fairly clear anticipatory function. In the first place, Tertullian scatters through these chapters certain verses with a neat aphoristic turn, used almost as catchwords in the debate: "I will smite and I will heal" (IX.4), "All flesh is grass," and "All flesh shall see the salvation of the Lord" (X.2), and, as a final example, "Earth thou art and unto earth shalt thou return" (VI.7). The last three will recur in the *amplificatio* (cf. LII.17 and LIX.2). Secondly, in chapter VII Tertullian introduces the "swallowed up" (*devoratus*) motif which looms so large as the work moves to a climax in the *reprehensio* and *amplificatio*. Not only is the term *devoratus* introduced here, but we get an initial comment on its meaning. Tertullian shows here (VII.3–5) that clay by the life-giving

breath of God can be swallowed up and transformed into flesh. Later he will argue that through the life-giving Word of God the flesh will be swallowed up and changed into a new, though not totally different, body.

These chapters, then, it seems, are intended to be a model of the argument as a whole, reflecting the total work in its pattern of organization, its outline of the course of the argument, and its development of themes.

The final two parts of the *praemunitio* are by no means as complex as chapters V-X. Yet we should not pass by them without noting their anticipatory function. The argument from the power of God (XI-XIII), perhaps suprisingly, appears infrequently in the work, though it does underlie the development of chapter XXXVIII. There is, however, an important reversion to the theme in the *amplificatio* where Tertullian wishes to demonstrate that God is competent to remake what he has made, and so to bring to the resurrected body the change necessary for the heavenly world.

In chapters XIV-XVII, Tertullian discovers a "cause" which necessitates the resurrection: the complicity of the flesh in the actions of the soul and hence the need for judgment upon both. If this theme does not recur with the structural regularity of the Christological and anthropological arguments, it nevertheless enjoys ubiquity, for Tertullian considers it at various points. Further, the last two chapters each has its own importance in the argument. Chapter XVII anticipates and prepares for the objections Tertullian will later meet from his view of the corporeity of the soul. Chapter XVI plays a particularly valuable role, for here Tertullian anticipates his later decisive discussion in chapter XLIV of the Pauline phrase "earthen vessel". He shows how utensils can acquire blame in themselves by association with the life-breath (*spiritu infectum*, XVI.6) of a terrible sinner. In XLIV, he will argue that our bodies will become worthy of salvation as they are impregnated with the life of Christ. As though directly to suggest an allusion to the later argument, he goes on in XVI to associate the word "vessel" with the Pauline term "outer man". This term forms the basis for the discussion in chapters XL-XLIV, culminating in XLIV with a consideration of the phrase, "treasure in earthen vessels".

The next major section of the work, chapters XIX-XXVIII, is still preparatory, a second set of *praestructiones*. Where chapters V-XVII provided a very general premunition for the treatise as a whole, chapters XIX-XXVIII are directed more specifically to the problem of the proof.

Hence they (1) remove from the path of proof the fundamental obstacle of allegory, while establishing the crucial preliminary point that the resurrection is both literal and future; and (2) anticipate some of the major arguments in the proof, especially those from the prophetic books, and play upon three images central to the work. We may note as well that here as in the *praemunitio* the order of discussion is shaped by the Biblical sequence – Old Testament, Gospels, Epistles – and while the passages quoted are now seldom so directly anticipatory of those in the *confirmatio-reprehensio*, yet the reiteration of a form which underlines the scope of Scripture lends authority to the argument.

The section is structured like the *praemunitio*. It falls into three parts, XIX–XXI, XXII–XXV, and XXVI–XXVIII. The central part is devoted specifically to proving a literal, future resurrection, and is flanked by two parts which discuss the problem of allegory. Here again the principle of balancing and contrasting parts gives a sense of chiaroscuro to the argument.

The first part, XIX-XXI looks forward very specifically to the later argument over the prophetic books. Discussing allegory generally, Tertullian makes at least two crucial points. (1) When the prophets wish to speak of the fate of nations, and of the history of Israel down to its dispersion, they do not speak in allegory (XX.7–9). This is a very obvious anticipation of Tertullian's denial that Ezekiel's Vision of the Valley of Dry Bones is an allegory of Israel (XXIX-XXXI). (2) In matters so important as the resurrection, God does not play with faith (XXI.1–4). It is one of Tertullian's major points in his exposition of the Vision, that God was not mocking the prophet's faith by a tantalizing picture of an unimportant event, but rather arming the prophet against doubt on a supreme article of belief, (XXX.7–10).

Chapters XXII-XXV offer in themselves a further example of the structural principle of balance. In this central section, Tertullian wishes to prove that the resurrection is not to be allegorized so as to refer to our past new birth in Christ, but is rather a future catastrophic event. He distinguishes the two aspects of the problem, and frames the question of allegory within the question of time. Thus chapters XXII, XXIV, and XXV consider the signs of the time of Christ's coming, while XXIII shows that Paul cannot be allegorized. His consideration here of the "signs of the times" satisfies the argument once and for all, and he has little occasion to return to it. But the interpretation of pregnant Pauline phrases becomes the important task of the refutation. Accordingly,

chapter XXIII lays the ground for the later debate, on the one hand, by anticipating here the principle worked out especially in the central chapters of the *reprehensio*, XLV–XLVII, that Paul speaks of a death to sin and a resurrection in mind (XXIII.1–5), and on the other hand, by striking now at the heart of the opposing interpretations he will later meet, with the evidence that Paul, who was a believer, knew *omnia sacramenta*, was *vas electionis*, *doctor nationum*, specifically denied that he himself had risen from the dead or been made perfect (XXIII.7–9).

The final part XXVII-XXIX is scarcely a happy experiment in allegorizing. But it is more than simply a "smart" answer to the heretics. It also affords Tertullian an opportunity to set out sharply images which recur frequently throughout the argument, the images of earth, garment and sepulchre.[8] Moreover, the allegory of these chapters permits Tertullian to remind us once again of the nature of man, both as God created him and as God will re-create him. Through allegory the scriptures speak *de toto homine* (XXVIII.1), in an allegory they promise to us the good things of the flesh *in regno dei reformatam et angelificatam* (XXVI.7), they point to the holiness of the flesh of those who have put on Christ (XXVI.11), and sing of our return to the *integritas* of the primordial man (XXVI.12).

If the final chapters strike afresh variations on the anthropological theme, the first part leads off with a lengthy description of the Person and Work of Christ (XX.1–6). Tertullian here provides evidence from the central point of our faith that prophecies are not to be regarded allegorically. He takes the opportunity to remind his opponents of the very human nature of our Lord – his virgin birth, his bitter suffering, and his saving work towards our human nature – healing the blind, the dumb, the lame. In this section, then, at the strategic points of beginning and end, Tertullian forces our attention upon the two major themes of his argument.

I have already discussed some of the major points in Tertullian's exposition of the prophetic books (XXIX-XXXII). This is probably his poorest work in the entire treatise. He is on the wrong side of the argument and hurries to an end as soon as possible. His best hope is that the preparatory chapters XX and XXI have predisposed the reader favourably towards his position. Indeed, apart from its elaboration of the themes anticipated there, the section has little of artistic merit or significance.

[8] T.P.O'Malley S.J. has shown the special importance of the garment image in this treatise in his book, *Tertullian and the Bible* (Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt N.V., 1967), p.89-98.

The section on the Gospels runs from XXXIII-XXXVIII. Typically, a preparatory chapter (XXXIII) supports the proof by destroying the opponents' view that Jesus spoke only in parables; a concluding chapter, with a hint of the anthropological argument, points to the deeds of Christ in raising the dead as a convincing precedent of the final resurrection of the whole man. Between these, in chapters XXXIV-XXXVII, Tertullian discusses four crucial sayings of Christ. The arguments from anthropology and Christology dominate the beginning and end of the discussion. Tertullian offers for consideration first the saying from Luke which served in the *praemunitio* to epitomize the entire debate, "I am come to save the lost." He immediately appeals to the nature of man: "What has perished?" he asks. *Hominem sine dubio. Totumne an ex parte? Utique totum...* (XXXIV.1), and he presses home this argument throughout almost the whole of the chapter. Last in order (XXXVII) comes the saying from John "The flesh profiteth nothing". Tertullian notes that in the same breath John also said "The spirit quickeneth" and equated the Spirit with the life-giving Word of Christ. But John had already said that the *Sermo* was made flesh. Tertullian now has the Christological argument very much in the form in which it appeared in chapter VI, and he quickly draws the implications: It is the Spirit, the *Sermo* impregnating the body that gives it everlasting life. *Et quid sermo nisi spiritus? merito carnem resuscitaturus quod factus est ipse, et ex morte quam passus est ipse, et ex sepulchro quo inlatus est ipse* ... (XXXVII.7).

The discussion in chapters XXXV and XXXVI is perhaps less impressive. In the former, especially, Tertullian stalls over needling objections which obstruct the argument. Chapter XXXVI is more noteworthy, because in his debate here on the significance of Jesus' reply to the Sadducees, he is able as he approaches the centre of his treatise, on the one hand to enunciate the view we have already seen and with which he will conclude the *amplificatio*, that we shall be like the angels in the heavenly world, and on the other, to look back to his Introduction and anticipate his Conclusion by associating the heretics with Sadducees.

Chapter XXXIX is in an important sense the centre of the work, for while it belongs as positive proof of Tertullian's case to the *confirmatio*, yet it also introduces the *reprehensio* by evidence from Acts that Paul preached the resurrection. In the course of this chapter Tertullian describes Paul's relationship with both Sadducees and Athenians, and shows that in the face of the disbelief of both Jew and Gentile Paul insisted on teaching the resurrection of the dead. By recalling here at the centre of

the argument the link established in the Introduction between heretics on the one hand, and Sadducees and pagans on the other, Tertullian is able to give the association a special prominence.

The familiar tripartite structure marks the *reprehensio* XL-LI. Again this division serves to set off the various parts. Thus the central part, XLV-XLVII, stands out sharply from its companions, not only because it alone focuses primarily on the ethical issue, but also because it gathers its support from Ephesians and Romans, while the first and last parts both expound passages from the Corinthian letters. This arrangement, by which the exposition of the Corinthian letters frames that of the other Pauline letters, is pretty obviously artistic, since Tertullian chooses to consider the second Corinthian letter first, and the first letter last, and since he himself tells us that he has intentionally reserved the discussion of I Corinthians to the end for the sake of climax (XLVIII.1). Since, moreover, the Corinthian problem had certain evident parallels with the later gnostic problem, a refutation framed by the double appeal to Corinthians acquired a peculiar cogency.

In the first part, XL-XLIV, Tertullian refutes the opponents' interpretation of the Pauline scripture "The outward man is decaying, but the inward man is being renewed" (I Cor. 4:16), by an exposition of its context. Chapter XL offers first a full analysis of verse 16, and Tertullian is able to place the whole subsequent discussion within the perspective of anthropology, by appealing here immediately to his early definition of man in the *praemunitio*, recalling that man was first flesh, then the whole man. And he goes on to refine that definition. "Inner man," he argues, "refers to mind, and inasmuch as this is placed by the apostle in the heart, it too belongs to the flesh." The chapter concludes on the reward-punishment theme also anticipated in the *praemunitio*. If flesh and soul, being together man, suffer together, the promise of reward also belongs to both. The theme is, of course, closely related to the anthropological theme, so that Tertullian moves without apparent break from one to the other.

He has now arrived in his exposition at II Cor. 5. In the two chapters that follow he reaches two important conclusions: (1) the flesh must arise in order to be transformed and assume its heavenly garment; and (2) this process of transformation from the "mortal thing" to the "incorruptible body" is what is meant by the term "swallowed up". Here the earlier images of *devoratus* and *indumentum* are picked up and elaborated, while the discussion itself will find further development later. Chapter XLIII

continues the exposition of II Cor. 5 down to verse 10 and concludes with a brief reference to the reward-punishment theme.

In XLIV, Tertullian moves back to the preceding context. If we ask why he wishes here to consider the preceding context last, when in XLVIII-LI, he discusses it first, we are probably not wrong to note that this arrangement permits him to climax the first part with the Christological argument. Taking up the crucial phrase "earthen vessels", he argues that since the treasure they contain is the life of Christ, they cannot perish. For the life of Christ will be manifested in us, since we who live in Him, shall rise with Him and indeed like Him: *Proinde et in clausula: Scientes, ait, quod qui suscitavit Iesum et nos suscitabit cum ipso, quia iam resurrexit a mortuis, nisi quia cum ipso sicut ipsum sapit; si vero sicut ipsum, non utique sine carne* (XLIV.10). If then we have looked forward into these chapters from the definition of the nature of man, we look back over them with the saving life of Christ in mind. Anthropology and Christology have framed the first important part of the refutation.

We have already seen that the central part of the refutation, XLV-XLVII, is intended to set off Tertullian's discussion of the ethical issues. His intentions in this part are further illuminated by a consideration of two other structural features. First, he has sharply distinguished this part from the other two, and at the same time given it a neat self-contained appearance by returning at the end to the two themes he introduces at the beginning. In XLV.1 he describes in a caustic way the blindness (*caecitas*) with which the heretics stumble up against the old and the new man; in XLVII.17, he calls them *lucifugae*. Perhaps of greater interest is the fact that in reply to the heretics who call the soul the new man which alone is being renewed, he appeals in his first argument (XLV.1–4) to his early description of the formation of man, and tries to show that the flesh is not older than the soul; in XLVII.16–18, he returns to the anthropological theme, and, quoting both Romans and I Thess. finds the sanctifying power of the Spirit sufficient in the reformation of man to preserve the body whole (*integrum*) for the next world. He completes this frame by pointing to the heart of the anthropological argument: *Habes omnem substantiam hominis saluti destinatam...* (XLVII.18).

Second, Tertullian curiously works *backward* in his exposition of Romans, starting with chapter 8 and finishing with the last verses of chapter 5. Why? Perhaps a reasonable answer emerges from the observation that he keeps the discussion rigidly upon the theme of ethics until he

comes at the last to the beginning of Romans 6 where Paul speaks of our identification with Christ in baptism as a promise of our resurrection also with Him. This is Tertullian's cue for the Christological argument, with which he will force even these chapters to a climax. Starting the theme in XLVII.10, he works out the thought of Romans 6:3–5, stressing the *sicut et Christus* concept, and runs through Romans 5:21 and 20. This final verse, "Where sin abounded, there did grace much more abound" leads him to recall allusively the whole ministry of Christ (XLVII.14), in terms closely parallel to those with which he had described Christ's work in IX.4 of the *praemunitio*. He concludes the argument with a decisive passage from Philippians: *Unde et salutificatorem nostrum expectamus Iesum Christum, qui transfigurabit corpus nostrae humilitatis conformale corpori gloriae suae*, and comments, *sine dubio post resurrectionem, quia nec ipse Christus glorificatus est ante passionem* (XLVII.15). It seems, then, that Tertullian has shaped the debate in order to bring these chapters to an effective conclusion with the Christological theme.

The refutation comes to a climax in chapters XLVIII-LI in a debate over the passage from I Cor. 15:50: "Flesh and blood shall not inherit the Kingdom of God." The discussion in these chapters moves forward in three steps: XLVIII considers the preceding context; XLIX-LI.3 offer evidence from the verse itself of Paul's meaning; LI.3–LI.10 describes from the subsequent context the death of Death as the prelude to incorruptibility.

By placing the preceding context first in his discussion this time, Tertullian is able to begin with the Christological argument, for Paul himself had there offered the Lord's resurrection as an example and guarantee of our own bodily resurrection. Hence Tertullian notes that for St. Paul the tradition of the Lord's death and resurrection was *summam et sui evangelii et fidei illorum* (XLVIII.2) and from 3–10 he reiterates the theme that Christ's example determines the rule for us: as He rose in the flesh, so will we rise in the flesh.

Chapters XLIX-LI.3, standing at the apex of the argument, offer an exegesis of I Cor. 15:50 whose exhaustive consideration of alternative interpretations seems to rule out absolutely the heretical view, and which at the same time, in its major lines, allows a slow movement towards an ever-increasing logical rigour and rational probability which culminates in the Christological argument of LI.1–3. For in chapter XLIX, Tertullian attempts by an indirect approach to prove that "flesh and blood" means sinful living. He appeals first to the context (I Cor. 15:48,49), then to

a grammatical point in verse 50, and, still not satisfied, seeks final support from Paul's statements elsewhere. He appears to be striving here for an argument which will have to depend merely on its cumulative force. In chapter L, however, he argues strictly from the verse itself and applying extreme logic demonstrates that the specific exclusion of flesh and blood from the Kingdom implies a general resurrection from which the specific exclusion can be made. The flesh, then, rises in order to be transformed and so prepared for the Kingdom. Finally, in LI, he comes to the argument which he himself claims to be decisive for all, the argument from the nature of Christ. The apostle would have been guilty of an incredible mental lapse if he had denied flesh and blood in every way to the Kingdom, when Jesus himself is now sitting there at the right hand of the Father, *homo etsi deus, Adam novissimus etsi sermo primarius, caro et sanguis etsi nostris purior ... Hic, sequester dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrabonem spiritus reliquit, ita et a nobis arrabonem carnis accepit et vexit in caelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae* (LI.1,2). Thus, the person and work of Christ stand at the very summit of Tertullian's proof, and the significance of this argument is here underlined by placing it in a comparative position with other arguments of lesser certainty.

Before Tertullian concludes his refutation, he rapidly runs through the verses following the "flesh and blood" passage (LI.3–10). If the major proof is completed, he can bring the refutation to a rhetorical conclusion, and still support his position by showing briefly that Paul promises the death of Death itself, and when Death, that corrupting thing, is itself destroyed, man can then wear without fear of corruption the "garment" of immortality.

I have already argued that chapters LII-LXII comprise together the *amplificatio*, that they fall into two parts, LII-LVI, and LVII-LXII (LXII serving as a conclusion to both) and that in the *amplificatio* Tertullian returns to the themes of the *praemunitio*, thus providing a structure which not only ties the work together into a nice unit, but also symbolizes the economy of salvation, which describes as it were, an arc from man's first creation in the natural world to his recreation in the heavenly world. The *amplificatio* offers in fact essentially a double set of parallels to the *praemunitio*. For the themes of LII-LVI follow the progress of the complete premunition while the themes of chapters LVII-

LXII recapitulate those primarily of the *laudatio*. Chapter LXII even reaches back as far as chapter II of the introduction. The following table will show in a general way how the parallels are developed, and provide a basis for my exposition:

	Praemunitio	*Amplificatio*
A.	V, VI, VII. Formation of man; his composition.	LII, LIII. Reformation of man; his composition.
	VII. From clay to flesh	LIV. From flesh to glorified body.
	XI-XIII. Change	LV. Change
	XIV-XVII. Reward-Punishment	LVI. Reward-Punishment
B.	V-VII. Formation of man; his goodness and integrity	LVII-LVIII. Reformation of man; his health and integrity.
	X. "All flesh is grass."	LIX. "All flesh is grass."
	VIII, IX. Utility of the body	LX-LXI. Utility of the heavenly body.
	(II. Question of Sadducees)	LXII. Like the angels (Question of Sadducees)

Just as in chapter V-VII Tertullian had described the formation and composition of man, so in chapters LII and LIII he discusses the question of his reformation and his new nature. Abruptly in LII.1 Tertullian raises the question of the nature of the new body. His answer is based on the Pauline example of the wheat. Like the grain of wheat that dies only to rise again, the same wheat yet in a new body, so God gives to man a new body, yet not totally different. Tertullian describes the process of formation: *Ergo additicium erit corpus quod corpori superstruitur, nec exterminatur illud cui superstruitur, sed augetur* (LII.7). Moreover, as these bodies were adorned to be proper vessels for the soul (VII.8) so the new body will receive adornments according to its merits (LII.10–15). Finally, Tertullian interprets here in accordance with his illustration that *sententia dei* which appeared already in the *laudatio* (VI.7), "Earth thou art, and unto earth shalt thou return." This refers, he argues, to the seed, the body, sown in the earth (LII.17,18). Chapter LIII is chiefly concerned with the composition of the glorified body. Answering an objection of the heretics, Tertullian persistently compares his account of the composition of the first man in chapter V with his re-composition. If the first man was a body containing a soul, the new man will be a body

transformed by its full possession of the Spirit. The old is *corpus animale*, the new *corpus spiritale*, yet insofar as his manhood is not obliterated. The *corpus* will in the new as in the old be flesh, for this it was which was first called man.

In chapter VII, Tertullian had associated the *devoratus* motif with the transformation of clay into flesh. Here it appears again controlling the discussion of LIV. As there he had described in detail the process of swallowing up, so here he does also: ... *dum indutum inmortalitate absconditur et tegitur et intus continetur, non dum absumitur et amittitur* (LIV.2). And as there the "swallowing up" had transformed inert clay into flesh with a living soul, so here the swallowing up brings immortality (LIV.4).

In LV, he directs his attention to the implications of the word "change", and shows that the resurrection will not mean destruction but transformation. He supports the theme by a list of *exempla*, first and briefly from the natural life of man, then at length from the Scriptures. Both the theme and its development offer obvious parallels to chapters XI-XIII. It is appropriate that the *exempla* there should be taken from the natural world since the creation-motif dominates the *praemunitio*, but also fitting that here in the *amplificatio*, after a lengthy exposition of Scripture, and as the work concludes, the appeal should be primarily to the higher knowledge of Divine Revelation.

The last chapters of the *praemunitio* (XIV-XVII) had developed the punishment-reward theme, establishing the principle that punishment and reward belong to the subject of an act. The same theme concludes chapters LII-LVI: *Etenim quam absurdum, quam vero et iniquum, utrumque autem quam deo indignum, aliam substantiam operari aliam mercede dispungi* ... (LVI.1). In the latter part of LVI, the earlier discussion is vividly recalled by the affirmation of the soul's mastery over the flesh, a point argued at length in chapter XVI, and by a concluding question, "Should the soul which has received salvation through the flesh reap its reward in another?" (LVI.5).

In LVII-LXI, Tertullian picks up the objections he had already narrated in chapter IV.3–6. Just as the narrative of IV.1–2, which described the heretical abuse of the earthly body, led into the *laudatio* of V-X, so here in LVII-LXI Tertullian replies to the heretical abuse of the heavenly body with a promise of its perfect health and integrity (LX-LXI). These two themes parallel very sharply those of the *laudatio* where he describes first in various ways the goodness of the flesh, then its utility. Yet we

should note that while these chapters return specifically to the *laudatio*, Tertullian does not hesitate to use as he develops them, themes worked out in later parts of the *praemunitio*. For example, he appeals several times to the power of God in LVII-LVIII (cf. LVII.7,13; LVIII.10), and indeed in LVII.7 repeats almost verbatim a sentence of the premunition: *Idoneus deus reficere quod fecit* (cf. XI.10). Again in his discussion of the utility of the flesh, he returns briefly to the reward-punishment theme worked out in XIV-XVII (cf. LX.6). Chapter LIX will also use this theme in the development of Tertullian's interpretations of two scriptures picked up from chapter X, "All flesh is grass," and "All flesh shall see the salvation of God."

Chapter LXII serves to conclude the *amplificatio* as a whole. Recalling Jesus' reply to the Sadducees, "They shall be like the angels," Tertullian reaffirms his thesis that the flesh will be *angelificata*, our bodies will be clothed with the garment of angels, without destroying the manhood that implies the flesh. By referring at this point to Jesus' debate with the Sadducees, he allusively recalls the association established early in the second chapter of the treatise, and renewed at its centre, between heretics of the Christians and heretical Jews.

The *conclusio*, LXIII, proceeds in two steps, each briefly recapitulating fundamental aspects of the argument. It should not be surprising, though it is indeed striking, that in 1–4 as Tertullian summarizes his argument he concentrates primarily upon the Christological and anthropological themes, weaving them inextricably together in a rather complex cluster of images. He begins by picking up the "deposit – trustee" image which he had introduced in LI, where the Christological argument had become the apex of his proof (cf. LI.2). He also introduces the image of the bride, calling the flesh the bride of Christ, and we remember a similar image in the early development of the Christological argument in the *praemunitio*, where the flesh was called the "sister of Christ" (IX.2). But first a brief discussion, in which Tertullian conveniently grants for the moment that the soul is the bride, allows him to recapitulate his view of the relationship between flesh and soul. By the dowry image, the flesh is shown to be a necessary and inevitable accompaniment of the soul. This part of the chapter concludes with a reference to the restoration of Adam. In the second step, Tertullian turns to the heretics and in an apostrophe to the (heretical) soul, reaffirms the blindness of the heretics who indulge in ambiguities, and the revelation of the truth which is from God, the truth of the resurrection of the flesh (5–10). This brings us

back not only in a general way to the Introduction, but, specifically, to the very opening chapter of the treatise (cf. I.1,6; II.1; III.4),

No one would claim for Tertullian the perfection of a classical artist. We have seen even in this treatise some very poor writing. But I have attempted to show that in the *De Resurrectione Mortuorum* Tertullian is, indeed, an artist, that his artistry goes beyond a mere mechanical following of rhetorical rules for composition, and reveals a clear understanding of how form and structure can contribute to the expression of theological ideas.

Carlisle (Pa.), Dickinson College

Vigiliae Christianae 23 (1969) 197–223; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ZUR IKONOGRAPHIE DES WIDDERS VON GEN 22

VON

FRANZ NIKOLASCH

Zu den bekanntesten und bedeutendsten Ereignissen im Verlauf der Heilsgeschichte des Volkes Israel zählt zweifelsohne jenes Geschehen, das uns im 22. Kapitel des Buches Genesis berichtet wird. Gott der Herr hat dem Abraham in hohem Alter den Sohn geschenkt, der Träger und Erbe der dem Patriarchen zuteil gewordenen Verheissung sein soll. Nun gibt Gott dem Abraham den Auftrag, diesen Sohn auf einem Berg, den er ihm zeigen werde, als Opfer darzubringen. Abraham gehorcht Gottes Auftrag, macht sich mit seinem Sohn und Knechten auf den Weg. Auf der Höhe des von Gott bezeichneten Berges errichten sie einen Altar aus Steinen, Holz wird daraufgelegt und Abraham schickt sich an, seinen Sohn entsprechend Gottes Geheiss als Opfer darzubringen. Im letzten Augenblick wehrt ihm Gott die Tat und weist auf einen Widder, den Abraham schlachtet und als Ersatzopfer darbringt.

Um die Bedeutung dieser Szene für Juden und Christen besser verstehen zu können, mag es dienlich sein, einen kurzen Überblick über die bei den Rabbinen und der sonstigen jüdischen Literatur, aber auch in der jüdischen Liturgie gegebenen Deutungsmöglichkeiten des Abrahamopfers zu geben.[1] Für das jüdische Volk bedeutet dieses Ereignis einen der Höhepunkte, an dem sich die gesamte Heilsgeschichte bis hinein in

---

[1] Neuere Literatur zum jüdischen Verständnis von Gen 22:

B. Beer, *Leben Abrahams* (Leipzig 1859).

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* 5 vol. (Philadelphia 1909ss) I. 279–286, V. 249-251.

I. Levi, Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus, *Révue des Etudes Juives* 64 (1912) II. 161–184.

G. Foot Moore, *Judaisme* I-II (Cambridge 1927) III² (1954).

H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Kopenhagen 1947) 86-96, 228-235.

S. Spiegel, Magedoth Haakedah. The Legends of Isaac's Slaying and Resurrection, *Alex. Marx Jubilee* II (New York 1950) 471–547.

D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet* (Tübingen 1950).

E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* 6 vol. (New York 1953/1956) IV. 167–194.

S. Sandmel, Philos Place in Judaisme: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish

die eschatologische Zeit orientiert. Den frommen Juden aller Zeiten ist diese Tat Abrahams, die er in seiner Treue und in seinem Gehorsam gegenüber Gott zu vollbringen bereit war, wie auch die Errettung des Isaak Unterpfand der Treue, Nähe und Hilfe Gottes. Der Herr ist zu allen Zeiten seinem Volk, d.h. seinem Erstgeborenen nahe, um ihn aus Not und Bedrängnis zu erretten.

Dieser Gedanke wird besonders in der Liturgie von Rosh-ha-Shanah, dem *jüdischen Neujahrsfest* betont, zu dessen bezeichnendstenZeremonien das Blasen des Schofarhorns gehört, des Widderhorns, das die Ereignisse von Gen 22 und das damals als Ersatzopfer dargebrachte Tier den Juden in Erinnerung rufen sollte. Wie Gott einst Abraham und Isaak seine rettende Nähe fühlen liess, so werden die Söhne des auserwählten Volkes zu allen Zeiten beim Ertönen des Widderhorns Gottes Hilfe erfahren.[2]

Darüber hinaus brachten die Rabbinen das Ereignis von Gen 22 auch

---

Literature II, *Hebrew Union College Annual* 26 (1955) 151–332.
J. Maybaum, *Aquedah the Sacrifice of Isaac* (London 1959).
G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden 1961) bes. 193–235.
R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Rom 1963); auf Seite 132 eine umfangreiche Bibliographie.

[2] Im heutigen Ritual wird im Mussaf zum Neujahrsfest die Akedah, d.h. die Bindung Isaaks (Gen 22) erwähnt: „Erinnere dich heute des Opfers Isaaks zu Gunsten seiner Nachkommenschaft. Sei gelobt, Ewiger, der du des Bundes gedenkst!" (Pesiqu 23. Lev. R. 29,10). I. Levi, *art. cit.* 162.

Rabbinische Texte zu dieser Deutung:
R. Chania bar Jizhak: „Alle Tage des Jahres sind die Israeliten in Sünden gefangen und in Nöte verstrickt; am Neujahrstag aber nehmen sie das Horn, stossen hinein und es wird ihrer vor Gott gedacht; er vergibt ihnen und sie werden durch die Hörner des Widders erlöst. Zach 9/14." A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba* (Leipzig 1881) 269s zu Gen 22,13a.
Rosh-ha-shana 16a: „Warum blasen sie das Widderhorn? Damit ich gedenke der Akedah Isaaks des Sohnes Abrahams." L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* III (Berlin 1899) 330.

Nach I. Levi ist diese Beziehung bereits in den ersten Jahrhunderten n. Chr. gegeben (*art. cit.* 178); H. Riesenfeld nimmt dies bereits für das vorexilische Neujahrsfest an (*op. cit.* 86–96) und S. Spiegel weist auf entsprechende Texte des R. Yohanan (3. Jh.) hin: R. Yohanan (nach R. Bibi bar Abba) „Wenn die Kinder Israels Sünden begehen und Böses tun, gedenke ihrer wegen der Akedah Isaaks ... und voll Mitleid habe Erbarmen mit ihnen ... Wann? Im siebten Monat" (Lev 23/24 = Neujahrsfest). Cf. Hieronymus, *Quaest. Hebr. in Gen.* 22,14: ... *Hoc autem apud Hebraeos exivit in proverbium, ut, si quando in angustia constituti sunt et domini optant auxilio sublevari, dicant ‚in monte dominus videbitur', hoc est, sicut Abrahae miseritus est, miserebitur et nostri. Unde et in signum dati arietis solent etiam nunc cornu clangere* (C.C. 72,27). Durch die Verbindung mit Zach 9/14 erhält das Blasen des Widderhorns am Neujahrstag eschatologischen Charakter; cf. *Midrasch Bereschit Rabba*: „Gen. 22,13a: R. Judan sagte: Hinter allen Taten werden die Israeliten in Sünden und Drang-

mit anderen Festen und Opfern in Verbindung, so besonders mit dem Paschafest, da das Schlachten des Paschalammes und die Befreiung Israels aus Ägypten auf denselben Tag gefallen sei wie das Binden Isaaks und das Schlachten des Widders.[3] Diese Verbindung war jedoch primär theologisch bedingt, da die rettende Kraft des Osterlammes vom ersten Lamm, dem Sohne Abrahams, gekommen sei, der sich selbst auf dem Altar zu opfern bereit war. So blieb die Erstgeburt Israels verschont und das Volk wurde befreit, denn das Paschalamm erinnerte Gott an das Opfer Isaaks [4]

Vereinzelt wird das Abrahamopfer in der rabbinischen Exegese auch mit dem Versöhnungstag in Verbindung gebracht.[5] Allgemein gilt jedoch, dass die Erlösungswirkung von Gen 22 bei den wichtigsten Ereignissen der jüdischen Geschichte Erwähnung findet, und als Prototyp der Errettung durch Gott gilt. Ihr ist die Bewahrung der Erstgeburt Israels beim ersten Pascha zu verdanken, die Errettung der Israeliten im Schilfmeer, die Verzeihung nach dem Abfall des Volkes in der Wüste und dem Tanz um das Goldene Kalb, die Bewahrung des Volkes Israel nach der frevelhaften Volkszählung Davids, die Errettung vor dem Mordanschlag

---

sale verwickelt, aber endlich werden sie durch die Hörner des Widders erlöst werden (Zach 9/14). Nach R. Jehuda bar Simon will „achar" besagen: Nach allen Geschlechtern wird Israel, wenn sie auch in Sünden geraten und in Drangsale verstrickt sind, doch durch die Hörner des Widders erlöst (Zach 9/14). R. Levi sagte: Als unser Vater Abraham den Widder sah, wie dieser sich von einem Gebüsch losmachte und in dem anderen Gebüsch sich verwickelte, sprach Gott zu ihm: so werden auch deine Kinder von einem Reiche in das andere verwickelt werden, von Babylon nach Medien, von Medien nach Javan, von Javan nach Edom; zuletzt aber werden sie durch die Hörner des Widders ihre Erlösung erhalten (Zach 9/14)." A. Wünsche, *Der Bereschit Rabba* (Leipzig 1881) 269. Cf. F. Nikolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Väter* (Wien 1963) 15–18.

[3] Diese Zusammenstellung ist bereits für vorchristliche Zeit gesichert: nach Jub 17/15-16, 18/3 und 49/1 wird Abraham in ähnlicher Weise wie Job am 12. Tag des ersten Monats vor Gott angeklagt, am nächsten Morgen bricht er auf, um am Abend des 14. Tages (Zeitpunkt der Schlachtung für die Paschalämmer) das Opfer darzubringen. Cf. H. Riesenfeld, *op. cit.* 89, der jedoch diesen Text gegen I. Levi auf das Laubhüttenfest deutet. Haggadah zu Ex 12/2 (anonym): „Der Einzig-Heilige ... hat für die Israeliten einen Monat der Erlösung bestimmt, in welchem sie aus Ägypten erlöst wurden und in welchem sie einst erlöst werden ... In diesem Monat wurde Isaak geboren und auch gebunden" (Ex. R. 15/11).

[4] Cf. Mekhiltha des R. Ishmael: „Wenn ich das Blut sehe, dann will ich vorübergehen (Ex 12/13), da ich das Blut der Akedah Isaaks sehe." Nach dem palästinensischen Targum ist die Paschanacht die Erinnerung an Schöpfung, Bündnis Gottes mit Abraham, Geburt Isaaks, Opfer Abrahams, Befreiung Israels aus Ägypten und Kommen des Messias; cf. Vermès, *op. cit.* 212–218.

[5] Cf. S. Spiegel, *art. cit.* 495.

Ammans, wie auch die Totenerweckungen, da durch dieVerdienste Isaaks, der sich am Altar opferte, der Tod hinweggenommen wird.[6]

Auch die Tempelopfer in ihrer Gesamtheit werden in Zusammenhang gebracht mit dem Abrahamopfer, gilt doch die Stelle des Brandopferaltars im Tempel als die Stelle des Berges Moriah, wo Abraham den Altar errichtete, um Isaak zu opfern und wo er dann den Widder als Ersatzopfer darbrachte. Dass die Paschalämmer in nachexilischer Zeit am Tempelplatz geschlachtet werden mussten und ihr Blut am Bandopferaltar ausgeschüttet wurde, stand in der rabbinischen Interpretation in Zusammenhang mit dieser Auffassung.[7] So sind in jüdischer Deutung alle Opfer letztlich als kultische Anamnese der Opferung Isaaks zu verstehen, denn ihre einzige Bedeutung liege darin, Gott an die Verdienste dessen zu erinnern, der sich selbst am Altar dargebracht hat. Dies gilt vor allem für die beiden, täglich als Tamidopfer darzubringenden Lämmer[8] wie überhaupt für alle Lämmeropfer, deren Sühnekraft in Abhängigkeit von der sühnenden Wirkung der Akedah Isaaks gesehen wurde, welcher bereit war, sich durch die Hand seines Vaters Abraham Gott als Opfer darbringen zu lassen.

Nach dem Vorbild und in der Weiterführung der jüdischen Interpretationen sahen die Christen der Frühzeit in der Begebenheit von Gen 22 ebenfalls einen Erweis dafür, dass Gott denen, die Abraham auf Grund ihres Glaubens zum Vater haben (Hebr 11), in gleicher Weise seine helfende und schützende Nähe erweise. Die frühesten Formen der *Commendatio animae* bringen bereits dieses Eingreifen Gottes als Unterpfand seiner Hilfe, die Befreiung und Errettung bewirkt. Das ist sicher auch in vielen Darstellungen der Abrahamszene in den Katakomben, auf Sarkophagen, in der Kleinkunst wie überhaupt im gesamten funeralen

---

[6] Cf. G. Vermès, *op. cit.* 206–208. I. Levi, *art. cit.* 170. S. Spiegel, *art. cit.* 492, 523. E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* IV. 167–194. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I. 587; III. 324.

[7] Damit hängt auch die Annahme zusammen, dass Abraham sein Opfer auf dem Berg Moriah an der Stelle dargebracht hat, wo später der Tempel erbaut wurde. Diese Gleichsetzung der Opferstätten, die bereits 2 Chron 3/1 vertreten wird, hat dazu geführt, die Verbindung zwischen Abrahamopfer und allen Tempelopfern noch deutlicher aufzuzeigen. Cf. Jub 18/13, ed. Riessler 588. Flavius Josephus, *Antiqu.* I. 226 (= 13,2), ed. Niese I (Berlin 1887) 54. Wischnitzer-Bernstein, *Symbole und Gestalten der jüdischen Kunst* (Berlin 1935) 19. Strack-Bill., *op. cit.* IV. 2,1123.

[8] *Midrasch Wajikra Rabba* 2: „Am Tage, da Abraham seinen Sohn Isaak auf dem Altar band, hat Gott bestimmt, dass jeden Morgen und Abend ein Lamm geopfert werde, damit jedesmal, wenn die Israeliten das tägliche Opfer darbringen, Gott des Opfers Isaaks gedenke." I. Levi, *art. cit.* 165.

Bereich der frühchristlichen Kunst zum Ausdruck gebracht. Daneben galt aber die Opferung Isaaks als Typos und Vorbild des einen wahren Opfers, das Christus in seinem Leiden und Sterben am Holz des Kreuzes im Gehorsam gegenüber seinem Vater dargebracht hat. Waren für die Juden alle heilsgeschichtlich wichtigen Ereignisse und alle Opfer in Zusammenhang mit Gen 22 gestanden, gleichsam als Anamnese dieses Geschehens, so sind für die Christen umgekehrt alle Ereignisse und Geschehnisse des Alten Bundes Typos, Vorbild und Vorahnung des Geschehens, das sich in Christus erfüllte.[9] Diese Zusammenhänge jüdischer und christlicher Interpretation fanden ihren Niederschlag auch im Bereich der darstellenden Kunst, in der Ikonographie des Abrahamopfers. In mehreren Arbeiten wurde bereits ein Überblick über den Umfang der Darstellungen des Ereignisses von Gen 22 gegeben und auch der Versuch einer Deutung der Bildkomposition auf Grund patristischer Texte unternommen, zuletzt in der vorzüglichen Arbeit von I. Speyart van Woerden.[10] So soll es nicht Aufgabe dieses Artikels sein, den verschiedenen Typen der Bildkomposition nachzugehen, einen Überblick über das gesamte ikonographische Material zu geben, die Deutung der Väter darzulegen,[11] sondern es soll nur auf einige Details hingewiesen werden, die bisher in ihrer Bedeutung und Eigenart entweder nicht erkannt oder ungenügend gedeutet wurden. Eine erste Einschränkung des Themas ist bereits durch den Titel gegeben, da nur auf jene Darstellungen Bezug genommen werden soll, in denen der als Ersatzopfer bereitgestellte Widder zur Bildkomposition dazugehört. Die frühchristliche Kunst kennt sehr viele Monumente, auf denen dies nicht der Fall ist, die also den Widder nicht darstellen, sei es, dass der Künstler die Vorbereitungen zum

---

[9] Cf. G. Vermès, *op. cit.* 218–227 Akedah und Neues Testament. H. Riesenfeld, *op. cit.* 86–96, 228–235. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale* (Rom 1963).

[10] J. Wilpert, Das Opfer Abrahams, *Röm. Quart.* 1 (1887) 126–160. Wilpert führt viele Vätertexte an und will eine theologische Interpretation geben, wobei er besonders auf die Gegenüberstellung von Gottheit und Menschheit in Christus, ausgedrückt in Isaak und dem Widder verweist.

A. M. Smith, The iconography of the Sacrifice of Isaac in Early Christian Art, *Amer. Journ. Arch.* 16 (1922) 159-173. Smith bezieht sich nur auf ikonographische Merkmale und versucht eine Typisierung der Bildkomposition zu geben; da sie jedoch stark schematisiert, verlieren die Ausführungen an Überzeugungskraft. Sehr nützlich ist die Zusammenstellung aller damals bekannten Monumente bis zum 7. Jh.

J. Speyart van Woerden, The Iconography of the Sacrifice of Abraham, *Vig. Christ.* 15 (1961) 214–255. Eine umfassende Darstellung mit Verzeichnis aller bekannten Bildkompositionen bis zum Mittelalter und Übersicht über die Väterdeutungen.

[11] Cf. D. Lerch, *Isaaks Opfer christlich gedeutet* (Tübingen 1950). F. Nikolasch *op. cit.* 24–60.

Opfer darstellt,[12] sei es, dass die Opferung Isaaks auf die Darstellung des Abraham, seines Sohnes, des Altars und der Hand Gottes beschränkt wird.

Innerhalb dieser bereits durch den Titel gestellten Begrenzung soll jedoch das Thema auf jene Kompositionen beschränkt bleiben, in welchen eine nicht nur schablonmässige Darstellung des Widders gegeben wird, sondern die Bedeutung und Deutung des Widders durch interessante Details betont wird, in denen unter Umständen eine theologische Konzeption des Auftraggebers oder Künstlers sichtbar wird, die einen Nachklang patristischer Textdeutungen vermuten lassen.

Da dem Thema von Gen 22 für den jüdischen Gläubigen in seinem religiösen Leben eine zentrale Bedeutung zukam, ist es weiters nicht verwunderlich, dass auch in der jüdischen Kunst, deren Vorhandensein für die nachchristlichen Jahrhunderte erwiesen ist, dieser Bildkomposition eine hervorragende Stellung zukam. Wenngleich das Thema oft nur in der verkürzten Form durch das Sofarhorn dargestellt wurde – es ist das Horn des Widders vom Abrahamopfer und sein Klang sollte Gott immer an den Gehorsam und die Hingabe Abrahams und seines Sohnes erinnern[13] – so sind dennoch aus der uns beschäftigenden Zeit zwei vollständige Kompositionen erhalten geblieben, denen im Rahmen unseres Themas eine grosse Bedeutung zukommt und die zugleich die Wahrscheinlichkeit verstärken, dass die christlichen Bildkompositionen keine Neuschöpfung darstellen, sondern mit den entsprechenden Darstellungen aus dem jüdischen Bereich in Zusammenhang stehen, ja vermutlich zum Gutteil von jüdischen Vorlagen geprägt sind.[14]

---

[12] Ein Beispiel dafür bietet die Darstellung in der Priscilla-Katakombe aus dem Ende des 3. Jh. (Velatio-Cubiculum, WP78/2): l. eine Baumkrone, Mitte Abraham r. holztragender Isaak.

[13] Cf. E.R.Goodenough, *op. cit.* IV.167–194. R.Wischnitzer-Bernstein, *op. cit.* 19–23.

[14] Cf. H.Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie* (Göttingen 1955) 31-39. W.G.Kümmel, Die älteste religiöse Kunst der Juden, *Judaica* 2 (1946) 1-56. R.Meyer, Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums, *Judaica* 5 (1949) 1-40. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die hochstehende Malerei der Synagoge von Dura-Europos, die auf eine ausgeprägte Tradition schliessen lässti und zugleich Ähnlichkeiten mit den frühchristlichen Bildkompositionen aufweist.

I. Der Widder hängt mit den Hörnern am Baum fest

(a) *Dura-Europos*[15]

Unter den zahlreichen biblischen Themen, die in der Synagoge von Dura-Europos dargestellt waren, nimmt die Szene des Abrahamopfers von Gen 22 einen besonderen Platz ein. Im Gegensatz zu den Malereien der Seitenwände sind die Darstellungen auf der Thoranische – und dazu zählt das Abrahamopfer – noch Reste der ersten Bemalung aus der Erbauungszeit der Synagoge, die in das Jahr 245 n.Chr. zu datieren ist.[16] Allein die Tatsache, dass die Szene von Gen 22 unmittelbar neben dem Thoraschrein dargestellt ist, zeugt von der besonderen Wertschätzung dieses Themas. Jedoch auch die Bildkomposition selbst ist ungewohnt: man sieht in der Mitte Abraham mit dem Messer in der erhobenen Rechten neben dem Altar stehen, auf dem Isaak liegt; darunter ist der Widder unmittelbar neben dem Baum dargestellt. Oben rechts ist ein Zelt oder eine Hütte gemalt, in deren Türe ein kleiner Mann, mit dem Rücken zum Beschauer steht, links darüber greift Gottes Hand aus den Wolken. Auch Abraham und Isaak sind nur von hinten zu sehen, während auf den Bildkompositionen der zweiten Periode die Personen in Vorderansicht dargestellt sind. Vielleicht spielen in der ersten Periode noch religiöse Gründe mit, die gegen eine Darstellung menschlicher Gestalten in Vorderansicht geltend gemacht wurden.[17] Für uns von besonderem Interesse ist die Darstellung des Widders und des Baumes. Der Künstler scheint andeuten zu wollen, dass der Widder mit seinen Hörnern in den Ästen des Baumes festhängt. Verschiedentlich wird in Bildbeschreibungen angegeben, der Widder sei am Baum festgebunden; dies lässt sich aus

---

[15] Die wichtigsten Publikationen sind: P.V.C.Baur-M.J.Rostovtzeff, *Excavations at Dura-Europos. Preliminary Report* 8 Bde. (New Haven 1929–1939); *Final Report* (New Haven 1943ss). R.Mesnil du Buisson, *Les peintures de la synagogue de Dura-Europos* (Rom 1939). Mit der Darstellung von Gen 22 beschäftigen sich besonders: H.Thyen, *op.cit.*31-39. W.G.Kümmel, *art.cit.*31-32. R.Meyer, Betrachtungen zu drei Fresken der Synagoge von Dura-Europos, *Th.L.Z.*74 (1949) 29–38 (Isaaks Opferung 30-34).

[16] Durch eine Inschrift ist die Erbauung der Synagoge in das 2. Jahr des Kaisers Philipp des Arabers datiert (= 245 n.Chr.). Schon um 256 wurde die Synagoge bei der Eroberung der Stadt durch die Perser zerstört.

[17] Möglicherweise handelt es sich bei der ersten Bemalung um eine Übergangsstufe von einer Malerei, die keine Personen darzustellen wagte, zu der völlig unbefangenen Darstellungsweise der zweiten Ausmalungsperiode. Es wäre aber auch denkbar, dass religiöse Vorbehalte nur von Seiten der Lokalgemeinde von Dura-Europos geltend gemacht wurden. Cf. Speyart v. Woerden, *art. cit.* 211s. W.G.Kümmel, *art. cit.* 31s.

den Abbildungen jedoch nicht erweisen.[18] Auffallend sind auch die Grössenverhältnisse, die zwischen dem Widder und den übrigen Bildelementen bestehen; wenngleich der Widder ganz im Vordergrund der Bildkomposition steht, so ist er dennoch im Verhältnis zu Abraham und Isaak viel zu gross. Es scheint, dass der Künstler durch diese Darstellung die dem Tier zukommende Bedeutung hervorheben wollte. Für die formale Komposition des Abrahamopfers gilt, was die gesamte Ausmalung der Synagoge verrät: wir haben es hier nicht mit einer Neuschöpfung zu tun, sondern mit einer Darstellung, die auf eine unbekannte jüdische Vorlage zurückgeht; vermutlich waren alexandrinische Künstler am Werk, die Formen und Inhalt schon als jüdisch geprägt mitgebracht hatten.[19] Aus den Übereinstimmungen mit späteren christlichen Kompositionen wird der Einfluss deutlich, den jüdische Bildkompositionen mit biblischen Themen auf die christliche Ikonographie ausgeübt haben: der Typus von Dura-Europos lebt in vielen Kompositionen des Abrahamopfers in den Katakomben und auf Sarkophagen weiter. Uns soll nur das Detail des am Baum festhängenden Widders beschäftigen.

(b) *Christliche Monumente*

Unter den christlichen Darstellungen des Abrahamopfers, die den Widder und den Baum darstellen, gibt es eine Gruppe von Bildkompositionen, in denen Baum und Widder so eng zusammengestellt sind, dass unwillkürlich der Eindruck hervorgerufen wird, der Widder hänge mit seinen Hörnern am Baum bzw. an den Ästen des Baumes fest. Manchmal ist dies deutlich, manchmal weniger klar erkennbar. Wir finden dieses Detail, das uns bereits am Fresko von Dura-Europos aufgefallen ist, sowohl auf mehreren Sarkophagen, wie dem von Les Mas d'Aire (Landes) aus dem Ende des 3. Jh.,[20] auf dem Fragment vom Cortile Sta. Maria del'Anima (Rom)[21] und auf den beiden Ranken-Stadttorsarkophagen von

---

[18] Das der Widder angebunden sei, wird von H.Thyen, *op.cit.*31-39; R.Meyer, Die Figurendarstellungen in der Kunst des späthellenistischen Judentums, *Judaica* 5 (1949) 29ss; J.Hempel, *Z.atl.W.*51 (1933) 286 vorausgesetzt.

[19] Cf. H.Thyen, *op.cit.*31ss; *Th.W.N.T.*II. 382.

[20] WS 65/5. Der Baum ist direkt hinter dem Widder dargestellt, der jedoch nicht mit den Hörnern daran festhängt.

[21] WS 183/1. Das Fragment ist heute verloren. Es zeigte über einem holztragenden Isaak einen Baumstamm, hinter dem ein Widder steht. Da nur die Füsse und die Unterseite des Bauches erhalten waren, kann nicht geklärt werden, ob der Widder am Baum festhing.

St. Peter[22] und Ravenna.[23] Ferner auf einer Reihe von Elfenbeinpyxen, die vermutlich zur Aufbewahrung der Eucharistie verwendet wurden,[24] sowie auf einigen Werken der Kleinkunst.[25] Besonders fällt jedoch die Darstellung eines Bodenmosaiks aus der Kirche des hl. Georg in Madaba auf.[26] Die Bildkomposition besteht hier nur aus Widder und Baum. Deutlich wahrnehmbar hängt der Widder mit seinen Hörnern an den Zweigen des Baumes fest, denn aus der Haltung des Tieres erkennt man, dass es bemüht ist, von den Zweigen loszukommen. Wenngleich keine weiteren Bildelemente gegeben sind, so ist doch allein aus der Verbindung von Baum und Widder ersichtlich, dass es sich um die Szene von Gen 22 handeln muss. Eine zweite ähnliche Darstellung ist im Bodenmosaik der Kapelle von Suaitha bei Madaba.[27] In einem Rundfeld steht vor dem stilisierten Baum der Widder mit gesenktem Kopf. Obwohl auch hier keine weiteren Bildelemente vorhanden sind – weder Abraham noch Isaak sind dargestellt –, zeigt der Vergleich mit der vorher genannten Darstellung, dass es sich nur um den Widder des Abrahamopfers handeln

---

[22] WS 154/4. Das Seitenteil, auf dem das Abrahamopfer dargestellt ist, wurde nach Garrucci (*Storia dell'arte cristiana*, Tav. 327/4) wiedergegeben (WS I. fig. 109), da es infolge der Altarumkleidung nicht sichtbar ist. Die Darstellung entspricht genau der vom Sarkophag in Ravenna.

[23] WS 154/3. Die Bildkomposition zeigt wie die gesamte Sarkophagplastik eine deutliche Abhängigkeit vom Mailänder Sarkophag von San Ambrogio; links ist der Baum (der Widder ist nicht erhalten), rechts von Abraham kniet Isaak auf dem Opferaltar (nicht erhalten).

[24] Elfenbeinpyxis von Bologna, Museo Civico. W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen MA* (Mainz 1952²) 78, Abb. 162: Abraham mit Opfermesser in der Rechten, Isaak steht vor der Treppe des Altars, hinter ihm der Widder und der Baum.

Elfenbeinpyxis von Trier, Rheinisches Landesmuseum (5. Jh.). Fragment: neben zustossendem Abraham ein Widder unter dem Baum. W. F. Volbach, *op. cit.* 77 s Abb. 162.

Elfenbeinpyxis aus Thermenmuseum (Rom), 6. Jh. aus Nocera Umbria: unter einer Arkade Abraham mit Schwert, dahinter Widder vor Baum (?), vor ihm Isaak mit Altar. W. F. Volbach, *op. cit.* 78 Abb. 164.

[25] Gemme Sardonyx, B. N. Paris, Garr 479/9: Widder am Baum festhängend, darüber Hand Gottes, rechts Abraham, daneben Altar mit Isaak.

Bronzering, Brit. Mus. London, Garrucci 478/23 (3.-4. Jh.) von links: Altar, Isaak Abraham, Widder vor dem Baum.

Bronzeschachtel, Provinzmuseum Bonn, Garrucci 448/23+4.

Amulett, zuletzt in Paris (Speyart n. 172). Fragment eines Reliefs, Archäol. Museum Istanbul (Speyart n. 194).

[26] S. Saller-B. Bagatti, *The Town of Nebo* (Jerusalem 1949) 67,107s, Abb. 23/1. Datierung der Kirche für das 6. Jh. gesichert (p. 48). *R.A.C.* 12 (1936) 136 fig. 24.

[27] S. Saller-B. Bagatti, *op. cit.* 236, Abb. 39/1. *Rev. Bibl.* 43 (1934) 211. *R.A.C.* 33 (1957) 143 von B. Bagatti angeführt, jedoch ohne Hinweis auf Gen. 22.

kann. Das Fehlen der biblischen Hauptgestalten von Gen 22 unterstreicht die typologisch zu verstehende Bedeutung von Baum und Widder. Auffallend ist auch, dass beide Darstellungen jeweils in der Nähe des Altares sich befinden.[28]

2. Der Widder hängt mit den Hörnern von den Ästen des Baumes herab

Eine sehr kleine Gruppe von Darstellungen des Abrahamopfers hebt sich in einem interessanten Detail von den übrigen Kompositionen ab. Der Widder ist nicht, wie sonst allgemein, auf dem Boden stehend dargestellt, sonder er hängt vertikal von den Ästen des Baumes frei herab. Der Typus dieser Verbindung von Baum und Widder ist sowohl im jüdischen wie im christlichen Bereich nachweisbar.

(a) *Synagoge von Beth Alpha*[29]

Unter den Darstellungen des Bodenmosaiks dieser aus dem 6. Jh. stammenden Synagoge Palästinas findet sich auch das Opfer Abrahams. In einer verhältnismässig primitiven Form sind Abraham, Isaak und das Repertoire der Szene dargestellt. Der Widder steht zum Baum, dessen Äste er mit seinen Hörnern berührt, vertikal, sodass er mit den Beinen nicht den Boden berühren kann. Die Darstellung erweckt den Eindruck, als ob das Tier auf den Baum hinaufklettern wollte, um die Blätter des Baumes zu fressen.[30] Ausserdem ist der Widder mit einer Schnur am

[28] Cf. C.O. Nordström, *Ravennastudien* (Stockholm 1953) 94. Dadurch rücken diese Bildkompositionen in die Nähe der Mosaiken von San Vitale und San Apollinare in Classe, wo jeweils im Altarraum das Abrahamopfer zusammen mit dem Opfer Abels und des dem Melchisedech dargestellt ist. In San Vitale kommt noch die Philoxenia Abrahams dazu. Es ist einsichtig, dass in diesen Darstellungen Gen 22 als Typos der Eucharistie zumindest in dem Sinn zu verstehen ist, wie das römische Kanongebet „Supra quae" es ausdrückt. Von der gesamten Vätertradition der typologischen Deutung des Abrahamopfers wird jedoch die unmittelbare Erfüllung des Typos im Kreuzesleiden Christi erblickt, eine mittelbare Erfüllung ist dann in der Eucharistie gegeben, der unblutigen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. Cf. C.O. Nordström, *op. cit.* 132. Th. Klauser, Abraham, *R.A.C.* I.18-27, besonders 25.

[29] E.L. Sukenik, *Ancient Synagogue of Beth Alpha* (Jerusalem-London 1932) 40ss, Abb. Taf. 19, Datierungsfrage 57: durch eine Inschrift ist das Mosaik für die Zeit eines Kaisers Justinos datiert, es kann sich nur um Justinos I. (518-527) handeln. E.R. Goodenough, *op. cit.* I.246, III.638. R. Wischnitzer-Bernstein, *op. cit.* 19s. R. Meyer, Betrachtungen zu drei Fresken der Synagoge von Dura-Europos, *Th.L.Z* 74 (1949) 29–38. R. Meyer, Die Figurendarstellung in der Kunst des späthellenistischen Judentums, *Judaica* 5 (1949) 29ss. J. Hempel, *Z.atl.W.* 51 (1933) 286. Von Meyer und Hempel werden besonders die Parallelen zu Dura-Europos betont und die Beziehungen beider Bildkompositionen zum Thoraschrein.

[30] Cf. E.L. Sukenik, *op. cit.* 40.

Baum festgebunden. Dass der Widder aus Platzmangel so dargestellt worden sei,[31] kann man nicht annehmen, da genügend Platz zur Verfügung stand, ihn in herkömmlicher Weise neben dem Baum stehen zu lassen. Es scheint also mit Absicht diese Form gewählt worden zu sein. Das zeigen uns auch einige christliche Darstellungen, auf denen der Widder ebenfalls von den Ästen des Baumes herunterhängt.

(b) *Christliche Monumente*

Die deutlichste Darstellung eines von den Baumästen herunterhängenden Widders befindet sich an einer Schmalseite des sogenannten Stilicho-Sarkophags von San Ambrogio in Mailand, dem mutmasslichen Prototyp der Stilgruppe der Stadttorsarkophage.[32] Der Sarkophag ist zwischen 387 und 395, also zur Zeit der Wirksamkeit des Ambrosius in Mailand entstanden.[33] Die Darstellung zeigt die gewohnte Anordnung der Szene, Abraham mit erhobenem Arm, vor ihm auf einem Opferaltar Isaak, daneben einen felsigen Hügel, auf dem der Baum steht. Von den Ästen des Baumes hängt der Wider vertikal herunter. Der Darstellung von San Ambrogio entspricht ziemlich genau die auf dem Borghese-Sarkophag im Louvre, der auch in den meisten übrigen Szenen bis in die kleinsten Details mit dem Mailänder Sarkophag übereinstimmt, also eine sehr getreue

---

[31] Wie E.L.Sukenik, *op. cit.* 40 angibt. Dies erinnert an einen Text des Eusebius v. Emesa, *In Gen.* 22,13: „Das Wort ‚Sabech' bedeutet aber den Widder, der mit geradeaus gerichteten Hörnern zu den vom Baum herabhängenden Blättern sich aufrichtet, um klarer das Kreuz zu versinnbilden", ed. E.M.Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Etude critique et historique* (Löwen 1949) 113. Hieronymus schreibt dazu in *Hebr. Quaest. in Gen.* 22, 13: *Ridiculam rem in hoc loco Emisenus Eusebius est locutus: Sabech, inquiens, dicitur hircus, qui rectis cornibus et ad carpendas arboris frondes sublimis attollitur* (CC 72,26).

[32] WS 189; H.v.Schoenebeck, *Der Mailänder Sarkophag und seine Nachfolge* (Vatikan 1935) besonders 1–50. Seite 20 nimmt Schoenebeck gegen die Annahme einer östlichen Beeinflussung der Gestaltung des Abrahamopfers Stellung.

M.Lawrence, City Gate Sarcophagies, *Art Bull.* 10 (1927/28) 1–41. G.Bovini, *I sarcofagi paleocristiani* (Vatikan 1949) 234ss. In der Datierung sind sich alle einig, den Sarkophag für das ausgehende 4. Jh. anzusetzen; nur J.Wilpert möchte den Sarkophag in die Mitte des 5. Jh. datieren. M.Lawrence besonders, aber auch andere, nehmen für die Gruppe der Stadttorsarkophage, insbesonders für den Sarkophag von San Ambrogio einen mehr oder weniger starken Einfluss aus dem Osten bzw. aus Griechenland an und setzen auch eine Mitarbeit griechischer Künstler voraus.

[33] H.v.Schoenebeck, zwischen 387 und 395. M.Lawrence, *art. cit.* 173: zwischen 360 und 390. F.Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (Berlin 1940) 354: theodosianische Zeit. De Chirico, *Bull. Comm. Arch.* (1941) 119: um 400. J.Wilpert möchte den Sarkophag noch dem 4. Jh. zuschreiben, doch da bereits der Kreuznimbus vorhanden ist, setzt er den Sarkophag in die Mitte des 5. Jh.

Kopie darstellt.[34] Eigenartigerweise ist dieses Detail auf keinem weiteren Sarkophag der Stadttorgruppe zu finden; sofern dort das Abrahamopfer dargestellt ist, bewegt sich die Bildkomposition in traditionelleren Formen.[35] Auf einem dritten Sarkophag aus Arles, der jedoch zur Gruppe der Stadttorsarkophage sonst keine Beziehungen aufweist, ist die Bildkomposition des Abrahamopfers in ähnlicher Weise ausgeführt.[36] Im Mittelfeld des Sarkophags sind in zwei übereinanderliegenden Zonen Geburt Christi und Anbetung der Magier dargestellt; beiderseits schliesst sich ein Riffelfeld an und aussen rechts folgt das Opfer Abrahams, aussen links die Übergabe des Gesetzes an Moses.[37] Auf der Darstellung des Abrahamopfers steht in der Bildmitte der Patriarch mit erhobenem Arm, bereit, dem vor ihm knienden Isaak mit dem Opfermesser den Todesstoss zu versetzen; rechts im Hintergrund steht auf einer felsenartigen Erhebung der Altar, während links von den Ästen des Baumes der Widder an den Hörnern herunterhängt, ohne jedoch den Boden zu berühren. Da zu den Stadttorsarkophagen keine formale Verbindungen bestehen, ist es nicht wahrscheinlich, dass der Typus der Abrahamszene auf diesem gallischen Sarkophag in einer direkten Abhängigkeit von der Mailänder Gruppe steht. Es bleibt vielmehr zu überlegen, ob nicht beide in einer gemeinsamen Abhängigkeit von einer dritten figuralen oder literarischen Quelle stehen.[38]

3. Der Widder ist mit einem Strick am Baum festgebunden

Bereits vorhin wurde erwähnt, dass in der Darstellung des Abrahamopfers auf dem Bodenmosaik von Beth Alpha der Widder nicht nur ver-

---

[34] Garr 324/3. WS 83/3. H.v.Schoenebeck, *op.cit.* 51ss. Nach J.Wilpert ist dieser Sarkophag teilweise stark überarbeitet (WS I.182); der Kopf des Widders fehlt, jedoch entspricht die Komposition genau dem Sarkophag von San Ambrogio, sodass dieses Detail dennoch als gesichert gelten kann.

[35] Dies gilt besonders von dem Sarkophag in den Grotten von St.Peter WS 154/1 und dem Gorgonius-Sarkophag aus Ancona WS 114, wo die Darstellung des Abrahamopfers dem üblichen Schema entspricht. Vermutlich fehlte den Kopisten und ihren Auftraggebern das Verständnis für dieses Detail und die dahinterstehende typologische Interpretation, die wohl nur auf einen kleinen Kreis beschränkt blieb.

[36] Museum in Arles WS 198/3. E.Le Blant, *Les Sarcophages d'Arles* (Paris 1878) 35s, pl. 21. Garr 310/4.

[37] Es kann sich aber auch um die Szene am brennenden Dornbusch handeln.

[38] In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant, dass schon wiederholt auf den östlichen Einfluss in Südfrankreich hingewiesen wurde, der zeitweilig sehr stark gewesen sein muss (z.B. Kassian und die Mönchsgemeinde von Marseille). Cf. M. Lawrence, Columnar Sarcophagi in the Latin West, *Art Bull.* 14 (1932) 103s.

tikal zum Baum stehend dargestellt ist, sondern dass auch eine rote Schnur ihn mit dem Baum verbindet; das Tier ist also am Baum angebunden. Dasselbe Detail taucht auch beim Sarkophag von Elcija-Santa Cruz auf, der ebenfalls aus dem 6. Jh. stammt:[39] mit einem Strick ist der Widder an den Baum gebunden. Die über der Szene stehenden Namen von Abraham und Isaak in griechischen Buchstaben weisen auf den starken Einfluss des Ostens für die Bildkomposition hin.[40] Ebenfalls im Osten, in Ägypten, ist dasselbe Detail auf mindestens zwei Fresken aus El Baggawat[41] bzw. aus Saqquara[42] nachweisbar. Eine ähnliche Bildkomposition in verschiedenen Abschriften des Kosmas Indicopleustes[43] und des byzantinischen Oktateuch[44] weist darauf hin, dass deren auf das 6. Jh. zurückgehende Prototypen bereits dieses Detail hatten. Wir haben also für das 6. Jh. im Osten bzw. im vom Osten beeinflussten Spanien eine Komposition der Abrahamszene, in welcher der Widder mit einem Strick am Baum festgebunden erscheint.

4. Sonderformen

Von Interesse ist noch die Darstellung auf der Elfenbeinpyxis im Kaiser Friedrich Museum in Berlin aus dem 5. Jh.[45] Unter der aus Wolken herausragenden Hand Gottes steht ein Engel mit dem Widder zu Füssen; der Baum ist hinter den Altar gerückt. Ein den Widder führender Engel ist auch auf der rechteckigen Gemme Garr 492/11 zu sehen, die Garrucci der

---

[39] WS 214/1. F.v.d.Meer-Chr.Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Kunst* nr.372.

[40] Cf. F.v.d.Meer-Chr.Mohrmann, *op.cit.*120; Speyart, *art.cit.*225. Das zeigt besonders deutlich ein Vergleich mit den Miniaturen des Kosmas Indicopleustes und des byzantinischen Oktateuch.

[41] Kapelle der allegorischen Figuren, Kuppelfresko. Speyart, *art.cit.* fig.9; zwei weitere Darstellungen desselben Themas sind nicht mehr in allen Details erkennbar, doch dürften sie demselben Typus angehören (Speyart n. 131–132).

[42] Fresko im Museum Cairo (6. Jh.), Speyart n. 101.

[43] Kosmas Indicopleustes, Vat. gr.699 (8.-9.Jah.), Kodex von Florenz, fol 132v. Garr III.72. Aus den verschiedenen Kopien, die untereinander sehr ähnlich sind, lässt sich das Kompositionsschema des 6. Jh. erschliessen. Cf. E.Sukenik, *op. cit.* 42. Speyart, *art. cit.* 230 vermutet den Ursprung des Schemas in Kleinasien oder Alexandrien, bezeichnet es aber zugleich als das gebräuchliche byzantinische Schema, wie Gregor v.Nyssa es beschreibt (PG 46,572C).

[44] Die ältesten erhaltenen Manuskripte des byzantinischen Oktateuch stammen aus dem 11.-13. Jh.: Oktateuch Vat. gr. 746, 747, Oktateuch des Serail (Konstantinopel), Oktateuch von Smyrna (verbrannt 1921).

[45] W.F.Volbach, *op. cit.* 77 (Literatur), n. 161, Tafel 53, eventuell diente diese Pyxis als eucharistisches Gefäss.

Basilidianer-Sekte zuschreiben wollte.[46] Eher könnte man diese Darstellung im jüdisch geprägten Milieu beheimaten. Da sich aus verschiedenen Texten eine sinnvolle Erklärung für die Zusammenstellung von Engel und Widder geben lässt, ist zu überlegen, ob nicht auf manchen Sarkophagen eine der „Nebenfiguren" in ähnlicher Weise gedeutet werden könnte.

Aus der Reihe fällt auch die Komposition des Abrahamopfers auf dem Sarkophag von St. Lucq de Béarn.[47] Der als Ersatzopfer dienende Widder steht hier in einem kleinen tempelartigen Gebäude, welches genau der Ädikula der gegenüberliegenden Lazarusszene entspricht. Offenkundig beabsichtigte der Künstler zwischen beiden Szenen eine Beziehung aufzuzeigen, die nur in ihrem typologischen Zusammenhang mit der Auferstehung Christi gesucht werden kann. Diese Vermutung wird noch dadurch verstärkt, dass im Giebelfeld beider Ädikulen eine nackte Gestalt liegt, die sehr gut als eine Darstellung des Propheten Jonas angesprochen werden kann.[48]

Deutung des Widders im Allgemeinen

1. Deutung des Widders im jüdischen Bereich

Für die jüdischen Gläubigen blieb die heilsgeschichtliche Bedeutung des Geschehens von Gen 22 nicht auf die beiden Hauptpersonen Abraham und Isaak beschränkt, wie es der Wortlaut des biblischen Berichtes nahelegt, sondern auch dem Widder kommt eine besondere Bedeutung zu, die weit über das hinausgeht, was einem zufällig auftauchenden Tier, das als Ersatzopfer für Isaak geschlachtet und dargebracht wird, zukommt. Der Widder ist das von Gott eigens auserwählte Opfertier, von Gott gesandt, um Vorbild zu sein für alle Opfer, die das Volk Israel darbringen werde.[49]

---

[46] Garr V.169.

[47] WS 182/2; E.Le Blant, *Sarcophages de la Gaule* (Paris 1886) 100s, pl.27/1. Ganz ähnlich in Aufbau und Kompositionsschema ist der Sarkophag von St.Clair in Toulouse (bis 1789 in der Kirche St.Orens d'Auch) WS 182/1; E.Le Blant, *op.cit.* 96s pl. 25/1. Der Widder steht hier nicht in einer Ädikula, sondern auf einer Säule. Beide Sarkophage stammen jedoch aus derselben Werkstatt.

[48] Kann bei WS 182/2 die Ädikula noch durch eine rein formale Gegenüberstellung zur Lazarusädikula erklärt werden, so gilt dies nicht für das säulenartige Postament von WS 182/1. Für die Gegenüberstellung war hier die Deutung auf Tod und Auferstehung Christi massgebend.

[49] Cf. Flavius Josephus, *Antiqu.* I.236 (= 13,4): „Während Gott so sprach, führte er unvermutet ihnen einen Widder zum Opfer herbei", ed. Niese I (Berlin 1887) 56. Cf .Le Déaut, *op. cit.* 137ss.

Ob Paschalamm oder Sündenböcke des Versöhnungstages, ob Loskaufopfer für die Erstgeburt oder Tamidopfer, sie alle finden nach Deutung jüdischer Rabbiner ihren Prototyp im Widder des Abrahamopfers.[50] Darüber hinaus ist dieses Tier Vorbild und Unterpfand dafür, dass dem Volk Israel immer Gottes Hilfe nahe sein wird, dass ihm Sündentilgung und schliesslich die eschatologische Erlösung zuteil wird. Daran soll besonders das Blasen des Widderhorns am Neujahrstag erinnern: „Alle Tage des Jahres ist Israel verwickelt in Übertretungen und Sünden; jedoch zu Neujahr nehmen sie das Schofar und blasen es und ihrer wird gedacht vor dem Einzig-Heiligen und er vergibt ihnen. Und an ihrem Ende werden sie durch das Widderhorn befreit wie geschrieben steht: Gott der Herr wird das Widderhorn blasen!" (Zach 9/14).[51] So ist es begreiflich, dass der Widder des Abrahamopfers, besonders was sein geheimnisvolles Auftauchen betrifft, in den jüdischen Legenden eine Rolle gespielt hat.

2. Deutung des Widders im christlichen Bereich

Entsprechend der jüdischen Auffassung wurde der Widder des Abrahamopfers auch für die Christen zum Sinnbild und Prototyp der Befreiung und Erlösung; so gehört die Erwähnung der Geschehnisse von Gen 22 zum frühesten Kern der *Commendatio animae*.[52] Wenngleich hier die Bewahrung Isaaks vor dem Tod im Vordergrund stand, bildete der Widder doch das Ersatzopfer, das die Befreiung des zum Opfer bestimmten Isaak überhaupt erst ermöglichte. Viel deutlicher und unmittelbarer tritt die, Erlösung und Befreiung bewirkende Schlachtung des Widders, durch die Verbindung mit dem, die Erstgeburt Israel vor dem Tod errettenden und dem „Erstgeborenen Israel" Befreiung von Knechtschaft vermittelnden Paschalamm in Erscheinung. Widder des Abrahamopfers und Paschalamm sind Vorbild Christi, der allen Menschen Befreiung und Heil gewährt. Dass für die verschiedensten Liturgiebereiche, für Rom, Mailand, Gallien, Spanien wie für Jerusalem, Antiochien und den gesamten Osten die Perikope von Gen 22 zum ursprünglichsten Kern der Feier der Osternacht gehört,[53] ist ein unübersehbares Zeichen und lässt

[50] Cf. G. Vermès, *op. cit.* 202–217.

[51] *Bereschit Rabba* Gen 22/13a, ed. A. Wünsche (Leipzig 1881) 269s. Cf. G. Foot-Moore, *Judaism* III (Cambridge 1930) 163.

[52] Cf. WS II.231.

[53] B. Botte, Le choix des lectures de la veillée pascale, *Quest. Lit. Par.* 33 (1952) 65–70. A. Baumstark, *Nocturna laus* (Münster 1957) 46s, 50 Anmerkung.

vermuten, dass hier eine bereits im Spätjudentum vorhandene Tradition weitergeführt wird.[54] In dieser Verwendung der Perikope von Gen 22 innerhalb der Feier der Osternacht ist jedoch bereits ein weiteres Element angedeutet, das typologische Verständnis des als Opfer dargebrachten Widders als Symbol des Leidens und Sterbens Christi.

Zwei Momente des Genesisberichtes spielen in der Deutung des Widders auf das Leiden Christi eine Rolle.[55] Das Festhängen des Widders wird auf die Dornenkrönung des Herrn von Vätern gedeutet, nach deren Textvorlage der Widder in einem Gestrüpp unter Dornen festgehalten ist.[56] Von den Vätern, in deren Textvorlage der Widder an einem Baum festhängt, ist dieser ein Sinnbild des Kreuzes, an dem der Herr in seinem Todesleiden festgenagelt war.[57] Das zweite Ereignis des Berichtes, das für die Deutung des Widders eine Rolle spielt, ist seine Darbringung als Ersatzopfer für Isaak. So sei Christus für die gesamte Menschheit dargebracht und hingeopfert worden.[58] Etliche Väter gehen in ihrer typologischen Deutung des Widders noch weiter und sehen in ihm die menschliche Natur Christi dargestellt, die allein leidensfähig und sterblich war, während seine Gottheit gleich dem Isaak vor Leiden und Tod bewahrt blieb.[59] Eine letzte Interpretation, die vor allem innerhalb der Liturgie ihren Niederschlag fand, sieht in der Darbringung des Widders durch Abraham einen Typos der Eucharistie in ihrer Bedeutung als Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi.[60] Das römische Kanon-

---

[54] Nach dem palästinensischen Targum erinnert die Paschanacht u.a. an die Akedah, die nach rabbinischen Texten am gleichen Tag stattgefunden hatte; weiters spricht für diese Vermutung die Betonung in rabbinischen Texten, dass in beiden Fällen durch ein männliches Lamm die Befreiung der Erstgeburt erfolgte. Cf. G. Vermès, *op. cit.*, 216-218.

[55] Cf. F. Nikolasch, *op.cit.* 24-40

[56] Tertullian, *Adv.Iud.* 13,21s, CC 2,1388; Augustinus, *Civ.Dei* 16,32, CC 48 537; *Sermo* 19,3, PL 38,133. Mehrere lateinische Väter, die ebenfalls vom „Gestrüpp" reden, sehen darin jedoch einen Hinweis auf das Kreuz; ihre Interpretation ist also mehr durch einen von der LXX abhängigen Text geprägt, die das entsprechende hebräische Wort mit „Baum" wiedergibt. Cf. Maximus v.Turin, PL 51,356; Prosper Aquitanus, PL 51,747; Caesarius Arel., CC 103,346 u.a.

[57] Dazu zählen neben den genannten lateinischen Schriftstellern alle jene, die vom Text der LXX ausgehen.

[58] Z.B. Ambrosius, *Explan. Ps.* 39/12, CSEL 64 (Wien 1919) 219,14–18; *De Excessu Fratris* II.28, CSEL 73 (Wien 1955) 303s; Johannes Chrysostomus, *In Gen. Hom.* 47, PG 54,432s.

[59] Belegstellen bei F. Nikolasch, *op. cit.* 41–57.

[60] Wenngleich Wilpert in seinem Artikel, Das Opfer Abrahams, *Röm. Quart.* 1 (1887) 126–160, gerade diese Interpretation betont, lassen sich kaum Vätertexte dazu finden. Jedoch war die Deutung bekannt, wie die folgende Anmerkung zeigt.

gebet „Supra quae", östliche Anaphoratexte und Darstellungen in Ravenna und Madaba sind Ausdruck dieser Deutung.[61]

Deutung des Widders im Einzelnen

Ein Detail, das an und für sich wenig mit der Deutung des Widders zu tun hat, soll kurz erwähnt werden. Wie schon im vorhergehenden Abschnitt angedeutet wurde, sind die Väter bezüglich des „Gewächses", mit dem der Widder es zu tun hat, verschiedener Meinung. Nach Auffassung einer Reihe von lateinischen Schriftstellern – ihr erster Vertreter ist Tertullian[61a] – hat sich der Widder in Gestrüpp und Buschwerk, inmitten von Dornen verfangen, dementsprechend die Deutung dieser Schriftsteller: die Dornen sind Zeichen der Dornenkrone oder des Kreuzes; diese Textvariante wird ausser von Tertullian von Hieronymus,[62] Augustinus,[63] Julian von Aeclanum,[64] Caesarius von Arles,[65] Prosper Aquitanus,[66] Maximus von Turin,[67] dem sogenannten Eusebius Gallicanus,[68] der lateinischen Übersetzung von Hesychius,[69] vertreten und in den Text der Vulgata übernommen.[70] Daneben gibt es eine Gruppe von lateinischen Texten, in denen es sich nicht um ein Gestrüpp, sondern um einen Baum handelt, wenngleich die Bezeichnungen dafür verschieden sind;[71] an ihm hängt der Widder fest, eine Deutung auf den am Kreuzes-

---

[61] Zum Kanongebet „Supra quae" cf. J.A.Jungmann, *Missarum Solemnia* II (Wien 1952) 284–286 (mit Literaturhinweisen); zu den östlichen Anaphoren: Basiliusliturgie (Brightman 319s), Jakobusanaphora (Brightman 32), Markusanaphora (Brightman 129); zu den Darstellungen von Ravenna und Madaba: C.O.Nordström, *op. cit.* 94.

[61a] Cf. Seite 212 und Annexe 56.

[62] Hieronymus, *Sermo in Epiphaniam* 60, *Rev. Béned.* 36 (1924) 171: *cornibus tenetur in sentibus.*

[63] Augustinus, *Enarr. in Ps.* 30, II,2,9, CC 38,208; *Enarr. in Ps.* 51,5, CC 39,626; *Sermo* 19,3, PL 38,133; *C.Faust.* 12,25, PL 42,267s; *Sermo* 2,8, PL 38,31. u.a.

[64] Iulian. Eclan., *Comment. in Os.* 1, PL 21,964C.

[65] Caesarius Arel., *Sermo* 84, CC 103,347.

[66] Prosper Aquitanus, *De promissionibus* I.17, PL 51,747.

[67] Maximus v. Turin, *Hom.* 55, PL 57,356.

[68] Eusebius Gallicanus (eine in der 2. Hälfte des 5. Jhts, wohl aus dem Nachlass des Faustus Riensis zusammengestellte Sammlung von Homilien), ed. Magna Bibliotheca Veterum Patrum Coloniensis V, 557 D.

[69] Hesychius, *In Lev.* I, PG 93,840CD.

[70] Cf. *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel* II, Genesis (Freiburg 1951/54) 237–238.

[71] Neben *arbor* (*Sabech*) sind die Bezeichnungen *pastinus, frutex* und *virgultum* (*Sabech*) in Verwendung.

holz festgenagelten Herrn ergibt sich von selbst. Vertreten wird diese Textvariante von Firmicus Maternus,[72] Ambrosius,[73] Rufinus,[74] vereinzelt von Hieronymus[75] und Augustinus,[76] weiters von Eucherius,[77] dem lateinischen Hesychiustext als Variante der LXX,[78] Remigius von Auxerre[79] und allgemein vom europäischen Typus der Vetus Latina, der sogenannten „Itala" (J).[80] Interessant ist nun die Tatsache, dass wo immer auf Monumenten das Auffinden des Widders dargestellt wird, immer ein Baum, nie aber ein Strauch oder Gestrüpp dargestellt ist.[81] Kompositionstechnische Gründe mögen an dieser Entwicklung mitbeteiligt gewesen sein, jedoch für sich allein können sie diese Eigenart nicht erklären, vielmehr wird deutlich, dass die Darstellung eines Baumes auf den europäischen Typ der Vetus Latina bzw. die ihn vertretenden Schriftsteller zurückgeht; letztlich aber, wie in einigen Texten es auch angedeutet wird, auf die LXX, die zum Unterschied von anderen griechischen Übersetzungen von einem Baum spricht, an dem der Widder festhängt. Der folgende Text des Hieronymus weist auf diese Verschiedenheit in den griechischen Übersetzungen hin: *Rursus Aquila* συχνεῶνα *interpretatus est, quem nos veprem possumus dicere vel spinetum et (ut verbi vim interpretemur) condensa et inter se implexa virgulta. Unde et Symmachus in eandem ductus opinionem ‚et apparuit', ait, ‚aries post hoc retentus in rete* (ἐν δικτυῷ) *cornibus suis'. Verum quibusdam in hoc dumtaxat loco melius videntur interpretati esse LXX et Theodotion, qui ipsum nomen ‚sabech' posuerunt, dicentes ‚in virgulto sabech cornibus suis': etenim* συχνεῶν *sive rete, quod Aquila posuit et Symmachus, per sin literam scribi, hic vero samech literam positam: ex quo manifestum esse non interpretationem stirpium condensarum et in modum retis inter se virgulta contexta verbum*

---

[72] Firmicus Maternus, *De errore* 27,4, CSEL 2 (Wien 1867) 121.

[73] Ambrosius, *De Abraham* 1,77, CSEL 32/1 (Wien 1897) 552.

[74] Rufinus, Übersetzung der Genesishomilien des Origenes, *Hom.* 8,9, GCS 29 (VI. Baehrens) 84–85.

[75] Hieronymus, *Hebr. Quaest. in Gen.* 22/13, CC 72,26.

[76] Augustinus, *De Civ. Dei* 16,32, CC 48,537 (*in frutice*); *De Trin.* 3,25,PL 42,884.

[77] Eucherius, *Instruct.* II, CSEL 31 (Wien 1894) 147.

[78] Hesychius, *In Lev.* I, PG 93,840; *In Lev.* V, PG 93,986; *In Lev.* VII, PG 93,1126.

[79] Remigius von Auxerre, *Comment. in Gen.* 22/13, PL 131,95; Remigius kannte beide Ausdrücke: *haerentem cornibus inter vepres. – Alia translatio ipsum verbum ponit Hebraicum dicens: ‚haerentem in virgulto Sabec.'*

[80] *Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel*, Genesis (Freiburg 1951/54) 237-238.

[81] Für das Mittelalter gibt es Darstellungen mit dem Widder in einem Gebüsch: Ms. des Flavius Josephus, *Antiquitates iudaicae* in der Landesbibliothek Stuttgart.

‚Sabech', sed nomen sonare virgulti, quod ita hebraice dicitur. Ego vero diligenter inquirens συχνεῶνα *per samech literam scribi crebro repperi.*[82] Allein die LXX und deren Überarbeitung durch Theodotion weisen den Baum auf, während die beiden anderen bekannten Übersetzungen das hebräische Wort mit einem anderen Ausdruck wiedergeben, so Aquila mit „Dornengestrüpp"; mit dieser Variante hängen Tertullian und jene lateinischen Schriftsteller zusammen, die den sogenannten Vulgatatext vor Augen haben.[83] Die Leseart des Symmachus, der Widder sei in einem Netz gefangen, scheint sich weder in der Literatur noch auf Monumenten durchgesetzt zu haben.[84] Alle griechischen Schriftsteller kennen die Leseart der LXX und verwenden sie mit Ausnahme von Hesychius[85] auch ausschliesslich. Während das Spätjudentum die Verwendung der LXX ablehnte – sie war von den Christen übernommen worden – und offiziell die Übersetzung des Aquila eingeführt wurde, hat sich in der darstellenden Kunst – Dura-Europos und Beth Alpha beweisen es – die Auffassung der LXX gehalten, die sicher auch auf die Ausbildung mancher jüdischer Legenden eingewirkt hat.[86]

Das Festhängen des Widders am Baum

Nach dem Wortlaut des biblischen Textes hängt der Widder mit seinen Hörnern am Baum bzw. im Gestrüpp fest. Viele Bildkompositionen, die Baum und Widder darstellen, bringen dieses Festhängen des zum Ersatzopfer bestimmten Tieres mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck, sei es, dass sie Widder und Baum eng zusammenstellen, sei es, dass der Widder regelrecht in den Ästen des Baumes festhängt oder von ihnen herunterhängt, sei es, dass er mit einem Strick am Baum festgebunden ist, was jedoch in keiner Weise mit dem biblischen Text übereinstimmt. Soweit die Vätertexte dieses Festhängen des Widders erwähnen, übernehmen sie

---

[82] Hieronymus, *Hebr. Quaest. in Gen.* 22,13, CC 72,26s. Die verschiedene griechische Übersetzung hängt nach Hieronymus mit der Unterscheidung der hebräischen Buchstaben ‚sin' und ‚samech' zusammen.

[83] Im Lateinischen entspricht dieser Übersetzung *vepres, spinae.*

[84] Eine Andeutung dieser Textvariante kann man vielleicht in der Bildkomposition erblicken, die den Widder mit einem Strick am Baum angebunden zeigt.

[85] Dieses Abweichen von der einhelligen Auffassung mag wohl eher zu Lasten des lateinischen Übersetzers gehen, denn der griechische Urtext ist nicht erhalten.

[86] Zur Stellung der einzelnen griechischen Übersetzungen *L.Th.K.* II.375–380.

den biblischen Text in der Übersetzung der LXX oder des Aquila, nach denen der Widder mit seinen Hörnern festhängt, und sehen den Widder in der Regel an den Ästen bzw. im Gestrüpp festgehalten, mit Ausnahme des Firmicus Maternus, nach dessen Interpretation der Widder an den Wurzeln des Baumes festgehalten ist.[87] Diese Interpretation scheint noch dem Eusebius von Emesa bekannt zu sein, ohne dass er sie sich zu eigen macht.[88] Sonst wird sie nirgends vertreten, mag aber in den folgenden Bildkompositionen anklingen. Dass der Widder mit einem Strick am Baum festgebunden sei, wird im Bereich der Bildkompositionen bereits in Dura-Europos angedeutet,[89] ist jedoch erst am Sarkophag von Elcija, am Bodenmosaik von Beth Alpha, bei den Fresken von Baggawat und Saqquara, beim Prototyp des byzantinischen Oktateuch und des Kosmas Indicopleustes gesichert.[90] Da weder im biblischen Text noch in den Väterstellen diese Interpretation vertreten wird – man könnte höchstens in der Übersetzung des Symmachus eine vage Andeutung finden, nach dem der Widder sich in einem Netz verfangen hat wie auch bei Firmicus Maternus – stellt sich das Problem, wie es zu dieser Darstellung kommen konnte. Bereits Flavius Josephus stellte sich die Frage, wie es komme, dass plötzlich im Augenblick der Opferung Isaaks das Ersatztier zugegen ist, das, wie ein Rabbiner darlegt, vorher nicht vorhanden gewesen sein konnte, denn sonst hätte Isaak nicht seinen Vater nach dem Verbleib des Opfertieres fragen können, er hätte ja den Widder am Baum oder im Gestrüpp bemerken müssen. Josephus erklärt nur, Gott selbst habe ihnen den Widder unvermutet zu Gesicht gebracht.[91] Eine literarische Überlieferung, die uns einer Interpretation näherbringen kann, ist im jüdischen Schrifttum für die römisch-byzantinische Zeit nicht belegt. Erst im *Jalkut Schim'oni*, einem Sammelwerk aus dem Beginn des 13.Jh., findet sich eine interessante Deutung, die einem Tannaiten am Ausgang des 1. Jh. n.Chr. zugeschrieben wird: „Rabbi Josua ben Chananja hat

---

[87] Firmicus Maternus, *De errore profanarum rerum* 27,4: „Als Abraham im Begriffe stand, seinen Sohn zu opfern, da ward ihm auf Gottes Geheiss ein Widder unterschoben und an den Wurzeln eines nahen Baumes festgebunden ..." (CSEL 2 (Wien 1867) 121).

[88] Eusebius v. Emesa, *De Resurrectione* 1,25s: „... Wenn aber Gott für den Menschen einen Widder darbot, dann musste er plötzlich auftauchen, dort wo Isaak war, auf dem Altar selbst oder auf der Erde oder neben dem Altar oder bei den Wurzeln festgehalten ..." (ed. E. M. Buytaert II (Löwen 1957) 24).

[89] Cf. Anmerkung 18.

[90] Cf. Seite 209, Anmerkung 39–44.

[91] Flavius Josephus, *Antiquitates iudaicae* I.236 (= 13,4), Niese I. (Berlin 1887) 56. Cf. dazu Eusebius v. Emesa (Anmerk. 88) und Firmicus Maternus (Anmerk. 87).

gesagt, zur Zeit der Dämmerung am Vorabend zum Schöpfungssabbat habe Gott den Widder geschaffen; er gehörte der himmlischen Welt an bis er im Ablauf der Geschichte benötigt wurde. Ein Engel brachte ihn aus dem Garten Eden. Unter dem Lebensbaum hatte er geweidet und aus dem Wasser hatte er getrunken, das darunter dahinfloss und der Geruch des Widders durchzog die ganze Welt."[92] Der Widder war also am Ende der Schöpfungstätigkeit von Gott im Hinblick auf das Abrahamopfer geschaffen worden. Als dann die Zeit des Opfers gekommen war, brachte ein Engel den Widder zu dem, ihm vorherbestimmten Platz, wo ihn Abraham vorfand. Nach dieser Legende ist der Widder nicht mehr ein frei herumlaufendes Tier, das sich zufällig im Gebüsch verfängt, sondern er ist, wirklich präexistent, von vornherein in den göttlichen Heilsplan eingebaut. So braucht nach der Legende des Jalkut, der etwa im 4. Jh. redigiert wurde und Überlieferungen aufnahm, die schon zum Bestand der Gemeindetradition gehörten,[93] nicht erst eigens betont zu werden, dass der Engel den Widder angebunden habe, es verstand sich von selbst, da das Tier für das Opfer vorherbestimmt und herbeigebracht war. Wohl aber haben die Bildkompositionen dies durch den Strick ausgedrückt, der den Widder mit dem Baum verbindet. Dass christliche Monumente dieses Detail aufweisen, ist ein Zeichen für den Einfluss, den jüdische Legenden direkt oder über jüdische Bildkompositionen auf die christlichen Darstellungen alttestamentlicher Szenen ausgeübt haben.[94] Der auf zwei Bildkompositionen hinter dem Widder dargestellte Engel,[95] erhält durch diese Legende ebenfalls seine Erklärung.

---

[92] *Jalkut Schim'oni* zu Gen 22/13 (Warschau 1876) I.30b. Cf. B.Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage* (Leipzig 1859) 70s. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I (1909) 282s. Die Zuschreibung an den Tannaiten Josua ben Chananja ist bestimmt pseudepigraphisch; es liegt jedoch eine sehr frühe Tradition vor, denn die geistige religiöse Vorstellungswelt, in welcher die rabbinischen Texte inhaltlich verwurzelt sind, waren zu Beginn der christl. Zeitrechnung im wesentlichen schon fest geprägt. Cf. R.Meyer, Die Figurendarstellungen in der Kunst des späthellenistischen Judentums, *Judaica* 5 (1949) 1–40.

[93] R.Meyer, Betrachtungen zu drei Fresken der Synagoge von Dura-Europos, *Th.L.Z.* 74 (1949) 30–34. Nach älterem Midrasch handelt es sich um eine wirkliche Präexistenz des Widders, während die spätere Sohar (I.120b) nur von einer Prädestinierung weiss (B.Beer, *op. cit.* 70). Cf. auch die Texte des Firmicus Maternus (Anmerkung 87) und Eusebius von Emesa (Anmerkung 88).

[94] Cf. H.Thyen, *op. cit.* 31–39.

[95] Elfenbeinpyxis von Berlin, Kaiser Friedrich Museum, aus dem 5.Jh.; W.F.Volbach, *Elfenbeinarbeiten* (Mainz 1952) n. 161 Taf. 53: Hand Gottes aus den Wolken, Engel mit Widder zu Füssen.

Der Widder hängt vom Baum herunter

Unter den Darstellungen, auf denen Baum und Widder miteinander verbunden sind, fallen besonders jene auf, die den Widder senkrecht von den Ästen des Baumes herunterhängen lassen. Es sind die Stadttorsarkophage von Mailand[96] und vom Louvre,[97] sowie der Sarkophag aus Arles[98] und das Mosaik von Beth Alpha.[99] Wie konnte es zu dieser Darstellung kommen, die in den bisher erwähnten griechischen und lateinischen Übersetzungen keinen Anhaltspunkt findet? Unter allen lateinischen Schriftstellern ist es allein Ambrosius, der die Auffassung vertritt, dass der Widder von den Ästen des Baumes herunterhänge: *Qua ratione arietem? Quasi praestantem utique gregi. Qua ratione suspensum? Ut adverteres hostiam illam non esse terrenam. Qua causa cornibus suspensum, nisi quod carnem suam virtute superiore a terris levaret? ... Virgultum illud patibulum crucis ...*[100] Da der Baum Sinnbild des Kreuzes ist, wird in diesem Herabhängen des Widders Christi Hängen am Kreuz vorgebildet.[101] Es ist nun interessant, dass der Stadttorsarkophag von Mailand gerade während der Wirksamkeit des Ambrosius dort geschaffen wurde; mit hoher Wahrscheinlichkeit ist somit die Deutung der Bildkomposition als Typos des Erlösungsleidens Christi, genauerhin seiner menschlichen Natur, gesichert. Es bleibt jedoch die Frage nach der Quelle, aus der Ambrosius diese Textvariante übernommen hat, bestehen. Einem Text des Hieronymus können wir entnehmen, dass diese Interpretation im Osten, insbesondere in Syrien bekannt war, wenngleich Hieronymus seinen Gewährsmann offensichtlich missverstanden hat: *Ridiculam rem in hoc loco Emisenus Eusebius est locutus: Sabech, inquiens,*

Rechteckige Gemme Garr 492/11: Engel mit Widder. Garrucci will diese Gemme dem Milieu der Basilidianer zurechnen (*Storia* V.169).

Du Mesnil du Buisson, *Les peintures de la Synagogue de Doura-Europos* (Rom 1939) 24 fig. 21 bringt eine islamische Darstellung des Abrahamopfers aus der Gegend von Aleppo, deren Prototyp auf die jüdische Tradition zurückgehe: ein Engel hält den Widder fest, bzw. bringt ihn zu Abraham, dessen Arm der Engel zurückhält, um ihn an der Opferung des Isaak zu hindern.

[96] WS 189. Cf. Anmerkung 32.

[97] WS 83/3. Cf. Anmerkung 34.

[98] WS 198/3. Cf. Anmerkung 36.

[99] E.L.Sukenik, *op. cit.* Taf. 19. Cf. Anmerkung 29.

[100] Ambrosius, *De Abraham* 1,77-78, CSEL 32,1 (Wien 1897) 552. Cf. Idem, *Epist.* 8,3; *ostendit Deus arietem pendentem cornibus ...* (PL 16,912).

[101] Für Ambrosius ist der Widder somit Symbol der leidenden Menschheit Christi: cf. *Epist.* 72,1, PL 16,1244; *Explan. Ps.* 39,12, CSEL 64 (Wien 1919) 219. Cf. F.Nikolasch, *op.cit.* 46-49.

dicitur hircus, qui rectis cornibus et ad carpendas arboris frondes sublimis attollitur.[102] Ein Blick auf die Texte des Eusebius von Emesa zeigt uns jedoch, dass dieser nicht unter dem Wort „Sabech" den Widder verstanden wissen wollte, sondern eine Erklärung für eine ihm vorliegende Textvariante bieten will, nach welcher der Widder vom Baum herunterhänge: „Der Syrer und der Hebräer sagen ‚hängend' an Stelle von ‚festgehalten'. Das Wort Sabech aber bedeutet den Widder, der mit geradeaus gerichteten Hörnern zu den vom Baum herabhängenden Blättern sich aufrichtet, um klarer das Kreuz zu versinnbilden ..."[103] Durch diesen Text des Eusebius werden wir auf die griechische Übersetzung des Syrers und Hebräers verwiesen, nach welcher der Widder nicht am Baum festgehalten ist, sondern von den Ästen dieses Baumes herunterhängt. Eusebius will diese Textvariante durch seine Erklärung begründen, der Widder habe sich am Baum aufgerichtet, um zu dessen Blättern zu gelangen; dabei sei er mit den Hörnern in den Ästen hängen geblieben. In dem Herabhängen des Widders erblickt Eusebius wie nach ihm Ambrosius einen deutlichen Hinweis auf das Kreuz, an dem Christus in seinem Leiden hing.[104] Dieselbe Textvariante des Syrers und Hebräers wird auch von Diodor von Tarsus,[105] Johannes Chrysostomus,[106] Basilius von Seleucia[107] und Theodoret von Kyrus[108] vertreten, ist also in der antiochenischen Schule beheimatet. Später greift noch Prokopius von Gaza auf diese Variante zurück.[109] Wir haben es beim „Syrer und Hebräer" mit einer

[102] Hieronymus, *Hebr. Quaest. in Gen.* 22/13, CC 72,26.

[103] Eusebius v. Emesa, *In Gen.* 22/13, ed. E. M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Etude critique et historique* (Löwen 1949) 113. R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Studi e Testi 201 (Vatikan 1959).

[104] An einer anderen Stelle bringt Eusebius noch deutlicher die Gegenüberstellung von hängendem Widder und Christus zum Ausdruck: *De Resurrectione*, 1,25s: „... Die Natur erklärt, was verborgen war. Wenn nämlich jemand einen Widder an den Hörnern an einem Baum aufhängt, kann er aus dem, was folgt, das zukünftige Geschehen erkennen. Denn notwendigerweise wird der Widder die Vorderbeine getrennt ausstrecken. Das geschieht eben beim Widder, wenn er so aufgehängt wird. Notwendigerweise werden auch die Hinterbeine voneinander getrennt ausgestreckt. Wenn nun beim Widder, der am Holz, am Baum hängt, die Vorder- und Hinterbeine so ausgestreckt sind, so braucht es für den, der geistige Augen hat, keine Erklärung mehr .... So erschien ein Widder für den Menschen, er erschien am Holze hängend, seine Vorder- und Hinterbeine hingen herunter wie von einem Kreuz", ed. E. M. Buytaert II (Löwen 1957) 24. Cf. Idem, *De Calice* 14s, ed. E. M. Buytaert I (Löwen 1953) 225.

[105] Diodor von Tarsus, *In Gen.* 22,13, PG 33,1575.

[106] Johannes Chrysostomus, *De Paenitentia*, *Hom.* 6, PG 49,320.

[107] Basilius v. Seleucia, *Oratio* 13, PG 85,173; *Oratio* 7, PG 85,112.

[108] Thedoret v. Kyros, *Eranistes*, 3. Dialog, PG 83,252.

[109] Prokopius v. Gaza, *In Gen.* 22, PG 87,391–392. Seine Genesiskatene bildet eine Sammlung alter Vätertexte.

griechischen Übersetzung zu tun, die aller Wahrscheinlichkeit in der 1. Hälfte des 4. Jh. geschaffen wurde und hauptsächlich in Syrien und den umliegenden Gebieten verbreitet war.[110]

Es ist kaum anzunehmen, dass die von Eusebius für das Herabhängen des Widders gebotene Erklärung der Leseart des Syrers und Hebräers zugrundelag, viel eher handelt es sich um eine nachträgliche Deutung des bereits vorliegenden Textes. Sollte es sich um eine christliche Übersetzung handeln, so könnte die typologische Deutung des Widders auf den am Kreuz hängenden Christus den Ausgangspunkt bilden, handelt es sich aber um eine jüdische Übersetzung, so mag man Zusammenhänge mit den Vorstellungen der Legende vermuten, dass der Widder vorher geschaffen und von einem Engel zu dem, ihm bestimmten Platz gebracht wurde, wo ihn Abraham fand.[111]

Die vom Syrer und Hebräer angegebene Textvariante wurde jedoch nicht nur von den bereits erwähnten griechischen Schriftstellern übernommen, sondern findet sich auch in Werken, die unter dem Namen Ephräm des Syrers verbreitet sind.[112] Wenngleich nicht die Echtheit aller Stellen erwiesen ist, wird die Interpretation, die vom Herabhängen des Widders spricht, auch in kritisch gesicherten Werken vertreten, wie im Kommentar zur Genesis: „Weder war dort ein Widder, das bezeugt die Frage des Isaak nach dem Opferlamm, noch befand sich dort ein Baum, das beweist das Holz auf den Schultern des Isaak. Der Berg brachte den Baum hervor und der Baum den Widder, auf dass im Widder, der vom Baum herunterhing und an Stelle von Abrahams Sohn als Opfer dargebracht wurde, der Tag dessen versinnbildet werde, der am Holze hing wie der Widder und den Tod für die ganze Welt verkosten sollte."[113] Diese Interpretation Ephräms geht von der Annahme aus, dass der Widder vom Baum herabhängt, wie die Variante des Syrers und Hebräers es besagt; darüber hinaus nimmt Ephräm an, dass Widder und Baum

---

[110] G. Mercati, A quale tempo risale il „Siro" dei commentatori della Bibbia? *Biblica* 26 (1945) 1–11. Neben den bereits angeführten Vätern ist diese Übersetzung auch Polychronius und Apolinarius bekannt.

[111] Die Übersetzung wäre dann gleichsam das Ergebnis einer Interpretation des Bibeltextes aufgrund der rabbinischen Legende. Cf. Anmerkung 92.

[112] Eine Beeinflussung Ephräms durch die Übersetzung des „Syrers" scheint jedoch nicht wahrscheinlich zu sein; viel eher kann man annehmen, dass beide auf dieselbe Quelle im Bereich des spätjüdischen Legendentums zurückgehen.

[113] Ephräm d. Syrer, *In Gen.* 22, CSCO 153, Script. Syri 72 (lat.) 69. Fast gleichlautend der Text in: Ephraem Syrus, *Opera omnia syr.* I (Rom 1737) 170. Cf. Ephraem Syrus, *In Hebd. Sct.* II, ed. Th. L. Lamy I (Mecheln 1882) 380/382 (lat.), 379/381 (syr.); *Sermo in Abraham et Isaac* 102–107 (V. 405–428), ed. S. Mercati (Rom 1915) 67s.

die vorher nicht dagewesen sind, auf wunderbare Weise hervorgebracht wurden. Vielleicht ist die Vermutung nicht ganz unberechtigt, dass Ephräm hier die legendenhaften Interpretationen des Spätjudentums vor Augen hat, die auch von der Annahme ausgingen, dass, entsprechend der Frage Isaaks nach dem Opfertier, der Widder nicht vorhanden gewesen sein konnte, also in wunderbarer Weise von Gott herbeigeschafft wurde. Auf ähnliche Zusammenhänge scheint auch eine weitere Deutung Ephräms hinzuweisen, in welcher er den vom Baum herabhängenden Widder als Typos der Menschwerdung Christi erblickt: „Weder vorher noch nachher brachte ein Baum auf Erden einen Widder hervor, noch gebar eine andere Jungfrau ohne Zutun eines Mannes. Maria und der Baum sind eins. Der Widder hing in den Zweigen, unser Herr auf Golgotha. Der Widder rettete Isaak, der Herr die Geschöpfe."[114] Wenngleich es sich um völlig verschiedene Deutungen handelt, so erinnert dieser Text Ephräms doch irgendwie an die jüdische Legende, nach welcher der am Vorabend des Schöpfungssabbats erschaffene Widder bis zum Zeitpunkt des Abrahamopfers im Paradies, in der himmlischen Welt war und dann als Ersatzopfer bereitgestellt wurde; Christus ist für die gesamte Menschheit durch seine Menschwerdung zu diesem Ersatzopfer geworden.[115] Ob die Deutung des Ambrosius und damit verbunden die Bildkomposition des Mailänder Stadttorsarkophags nur von den, die Variante des Syrers und Hebräers erwähnenden Väterzitaten abhängig ist, oder auch Beziehungen zu Ephräm und seinen Interpretationen aufweist, kann schwerlich entschieden werden. Einen Hinweis auf Ephräms Vorstellungen bietet jedoch der schon zitierte Ambrosiustext: ... *Qua causa cornibus suspensum, nisi quod carnem suam virtute superiore a terris levaret* ...,[116] der unschwer von der Menschwerdung Christi verstanden werden kann, in welcher

---

[114] Ephraem Syrus, *Hymni de BMV* V, ed. L. Lamy II (Mecheln 1883) 538 (lat.), 537 (syr.); *Sermo in Abraham et Isaac* 165–166 (V.657–664), ed. S. Mercati (Rom 1915) 81s. Cf. *Sermo in Abraham et Isaac* (inter opera spuria Iohannis Chrysostomi), PG 56, 542, wo die Auslegung Ephräms z.T. wörtlich übernommen wird.

[115] Cf. Seite 206. In der von der jüdischen Legende behaupteten Präexistenz des Widders könnte man eine Andeutung der Präexistenz Christi erkennen, genauso wie im Herbeibringen des Widders für das Abrahamopfer eine Andeutung der Menschwerdung Christi läge (cf. Hebr 10/5-7). Es ist erstaunlich, dass diese Deutung Ephräms sonst nirgends in Vätertexten auftaucht, ausgenommen etwa Ambrosius. Das scheint ein Hinweis zu sein, dass Ephräm hier ausserhalb der normalen Bahnen patristischer Typologie und Symbolik sich bewegt und mehr von rabbinischer Deutung und jüdischer Legende beeinflusst ist. Cf. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphen Literatur, *Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.* 43 (1899) 529–531.

[116] Ambrosius, *De Abraham* 1,77, CSEL 32,1 (Wien 1897) 552.

durch höhere Kraft der Herr seine irdische Existenz erhielt. Es wäre aber auch denkbar, dass beide auf eine gemeinsame Quelle bzw. Anregung zurückgehen.[117]

Die wenigen Beispiele aus dem Gebiet der Ikonographie und der Deutung des Widders vom Abrahamopfer konnten uns zeigen, dass unter kleinen, oft als nebensächlich erscheinenden Details wertvolle Erkenntnisse verborgen sein können bzw. bereits anderweitig gewonnene Einsichten bekräftigt werden. Obwohl z.B. aus dem Bereich der jüdischen Kunst der Antike nur zwei Bildkompositionen unseres Themas erhalten sind, bezeugen sie doch die engen Verbindungen zwischen christlichen und jüdischen Kompositionsschemen. Es ist dies weiters nicht verwunderlich, liegt doch beiden derselbe Ausgangspunkt zugrunde, das Alte Testament. Die Texte der Väter zeigen aber auch teilweise eine gute Kenntnis rabbinischer Interpretationen und jüdischer Volkslegenden, die vermutlich oft in modifizierter Form von den Christen übernommen wurden. Deutlichstes Beispiel dafür ist etwa die Identifizierung des Berges Moria mit dem Tempelberg bzw. mit Golgotha.[118] Die Textvergleiche zeigten, dass auch in anderen Punkten eine Ähnlichkeit oder Abhängigkeit feststellbar ist.

Diese Gemeinsamkeiten und Verbindungslinien sind einsichtig, kommt doch im Judentum dem Abrahamopfer eine überragende Bedeutung zu, die auf das christliche Verständnis des AT übergegangen ist, für welches

---

[117] Ambrosius hat in mehreren Werken Philo v. Alexandrien vor Augen, besonders auch in Fragen der Exegese. So bringt er auch in einem anderen Zusammenhang, eine Deutung des Abrahamopfers, die ganz in der Linie der Allegorese Philos liegt. Cf. F. Nikolasch, *op.cit.* 48-49.

[118] Zur jüdischen Identifizierung von Berg Moriah und Tempelberg: cf. Seite 200 2 Chron 3/1: „Hierauf begann Salomo den Tempel des Herrn in Jerusalem zu bauen auf dem Berg Moriah". Jub 18/13: „Abraham nannte diesen Ort ‚Der Herr hat gesehen', sodass man sagte, ‚Es sah der Herr auf dem Berg', d.i. auf dem Berg Sion"; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum* (Augsburg 1928) 588. Flavius Josephus, *Antiquitates* I.226 (= 13,2), ed. Niese (Berlin 1887) 54. *Midrasch Bereschit Rabba* c. 56, ed. A. Wünsche (Leipzig 1881) 270.

Zur christlichen Identifizierung von Berg Moriah und Golgotha: Ephräm d. Syrer in: L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphen Literatur, *Mon. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud.* 43 (1899) 529s.

Hieronymus: *Audite aliud sacramentum: Beatus Hieronymus presbyter scripsit, ab antiquis et senioribus Iudaeis se certissime cognovisse, quod ibi oblatus sit Isaac, ubi postea crucifixus est dominus Christus*, in: Caesarius Arelat., *Sermo* 84, CC 103,347. Alexander Monachus, *De Inventione Sanctae Crusis*, PG 87,4024. Weitere Zeugnisse dieser Tradition bietet I. Speyart, *art.cit.* 229.

das Geschehen vom Berg Moria nicht nur Zeichen der helfenden Nähe Gottes war, sondern zugleich der deutlichste Typos für das zentrale Geheimnis des Neuen Testaments, das Erlösung bewirkende Leben und Sterben Christi.

A 5020 *Salzburg*, Ignaz Rieder Kai 17a

Vigiliae Christianae 23 (1969) 224-235; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

Les œuvres de Philon d'Alexandrie, publiées sous le patronage de l'université de Lyon, par Rogez Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert.

1. *Introduction générale* par Rogez Arnaldez. *De opificio mundi.* Introduction, traduction et notes par Rogez Arnaldez. Paris. Editions du Cerf, 1961. 260 pp. F 21.—.

Par des circonstances imprévues ce périodique jusqu'à maintenant n'a pas fait attention à l'entreprise remarquable d'une édition complète avec traduction française des œuvres de Philon. La rédaction et l'auteur de ces lignes déplorent ce cours des affaires; ils s'efforceront de faire paraître des comptes-rendus dans une succession rapide.

Sur trente-cinq titres annoncés vingt-cinq ont déjà paru. On ne peut qu'admirer la promptitude de la rédaction. La méthode d'édition est à peu près celle de la série *Sources Chrétiennes*. Un des trois éditeurs en chef est le Père Mondésert, directeur de cette série, les deux autres sont des professeurs bien-connus de l'université de Lyon. Ils se sont entourés d'un nombre de collaborateurs compétents, qui ont aidé à réaliser dans les huit années passées une partie tellement grande de leur programme.

Ce premier tome contient, outre l'édition du *De opificio mundi*, une introduction générale (p. 17–112), écrite par le professeur R. Arnaldez. On y trouve un aperçu des principales interprétations dont Philon a été l'objet. L'auteur croyait qu'une telle exposition était le meilleur moyen de présenter le philosophe alexandrin, et, à mon avis, il a raison. On voit dans cette introduction, comment l'étude de textes de Philon a été commencée par des auteurs, qui s'approchaient du texte d'un point de vue extérieur, c'est-à-dire du point de vue de la philosophie antique. Philon était pour eux «un pur philosophe, un pur méditatif, qui pense dans l'abstrait et en dehors de son temps» (p. 22). Ces auteurs (Bréhier et surtout Heinemann) «vont si loin, qu'ils semblent suggérer que la loi juive n'est plus, chez Philon, qu'un prétexte à développer les théories de la philosophie grecque» (p. 24). D'autres auteurs, avant tout Good-

enough, ont soutenu la thèse, que la vue de Philon ne fut pas avant tout consacré à la philosophie, mais qu'il s'est activement occupé de l'administration de la société juive d'Alexandrie (cf. p. 33). La méthode de Goodenough, méthode à la fois de critique interne et de confrontation avec les données de l'histoire nous permet, comme l'auteur dit (p. 43), des résultats plus intéressants et plus solides.

Dans un deuxième chapitre l'auteur, pour mieux situer l'activité de Philon, esquisse la situation du judaïsme alexandrin de l'époque. Ensuite il discute le problème de la formation de Philon. Sur cette question, on le sait, les opinions sont aussi divergentes que possible (cf. p. 70). On a dit, qu'il a été stoïcien, platonicien, éclectique, et on a soutenu encore plusieurs autres thèses. Mais l'auteur explique, que les études modernes vont dans une autre direction. Ce qui pour Philon est le plus important, c'est la Bible. «Cette Bible, même dans la traduction des LXX, même comprise par un juif hellénisé, est pour Philon révélée, source de toute philosophie, mais supérieure à toute philosophie humaine, un peu comme un modèle à une image» (p. 109). Et alors on comprend, pourquoi Philon peut faire usage des données philosophiques, sans qu'il soit ni Stoïcien, ni Platonicien.

Cette introduction générale est suivie d'une introduction excellente au traité *De opificio mundi* (p. 115–138). On y voit se continuer la tendance, signalée dans les études modernes. Quant à la relation entre le traité et la philosophie, l'auteur constate que «l'unité de la pensée est du côté de la Bible, non du côté des systèmes» (p. 117). Un peu plus loin il dépeint l'intention de Philon excellemment de la manière suivante. «Aussi le *De opificio mundi* est-il essentiellement consacré à louer la sagesse, la bonté du Créateur, comme à chanter la beauté, l'harmonie de son œuvre. L'étude de la Création permet de définir l'unité d'un état cosmique et moral parfait, dont l'homme s'est éloigné par la faute, mais qui reste le modèle de la Loi et le guide exemplaire du salut. Tel est le schéma très simple de ce traité qui commande l'exposition de la Loi» (p. 121).

En face du texte grec, qui est ordinairement celui de l'édition Cohn-Wendland, on trouve la traduction française. Au bas des pages il y a des annotations, qui concernent en majeure partie les sources ou les variantes. La traduction de M. Arnaldez est d'une qualité éminente, les notes sont très instructives.

Une fois seulement je ne peux pas suivre l'interprétation de l'auteur. Dans le paragraphe 17 de son traité Philon dit qu'il n'est pas permis de

supposer que le monde des idées, qui est l'objet de la création du premier jour, se tient en un lieu. Le lieu des idées, dit-il un peu plus loin (20), c'est le Logos divin. Après avoir fait une comparaison avec le projet d'une cité dans la pensée d'un architecture, Philon dit: τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Et il poursuit: ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὅ γένοιτ' ἂν ἱκανὸς οὐ λέγω πάσας ἄλλα μίαν ἄκρατον ἡντιοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; Il s'agit ici du génitif τῶν δυνάμεων. L'auteur veut en faire le complément de ἕτερος, qui est souvent employé comme un comparatif. Il traduit: «Quel autre lieu y aurait-il en effet *que* les puissances de Dieu...?» Dans son annotation l'auteur explique son intention: «Les puissances de Dieu sont des lieux, puisqu'elles ont un rapport particulier avec le monde» (citation de Bréhier). Je ne vois pas comment ce rapport suggère une idée de lieu. Il me semble que ces puissances sont les idées-en-action. Ces deux mots indiquent la même réalité. C'est pourquoi Philon, après avoir dit que le Logos est le lieu des idées, peut poursuivre: «Quel autre lieu y aurait-il en effet de ces puissances?» Par contre, si la relation entre les idées et les puissances est comme nous l'avons dit, on ne peut guère s'imaginer que Philon a soutenu que les puissances sont le lieu des idées. On s'attendrait plutôt au contraire (cf. *De Somniis* I 62: κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον (ἐπινοεῖται τόπος) ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός).

Cette petite observation ne tend qu'à accentuer l'importance de ce livre, qui constitue un début éminent d'une entreprise admirable.

2. *Legum Allegoriae* I–III. Introduction, traduction et notes par Claude Mondésert, s.j. Paris, Editions du Cerf, 1962. 320 pp. F 30.—.

Les trois livres du *Legum Allegoriae*, dont le Père Mondésert présente ici le texte et la traduction font partie des textes les plus importants de l'œuvre de Philon. A travers une exégèse allégorique de *Genèse*, 2.1 à 3.19, Philon s'y manifeste comme un homme d'un esprit profond, qui pense partant de sa foi. Comme le Père Mondésert dit dans son introduction brève, mais excellente: «A partir de là, Philon transforme tout ce qu'il sait de la philosophie grecque: ce qui était seulement physique ou cosmique, ou encore purement intellectuel, devient chez lui moral et religieux» (p. 21). Toutes ses spéculations sont concentrées autour de deux problèmes, la relation entre Dieu et le monde, spécialement

entre Dieu et l'âme de l'homme, et la relation entre l'αἴσθησις et le νοῦς dans l'homme. On peut dire qu'on trouve dans cet ouvrage la théologie, l'anthropologie et la doctrine de la vie spirituelle de Philon.

Le texte même est précédé d'une analyse de son contenu, qui, comme l'éditeur dit, fait apercevoir au lecteur la richesse tumultueuse de ce traité. Pour la traduction le Père Mondésert a fait, comme il déclare, maints emprunts à celle d'Emile Bréhier, parue en 1909. Le livre est dédicacé à la mémoire de ce grand savant, qui a été le maître de l'auteur.

Le texte grec a été imprimé d'une manière impeccable (lire μελετήσῃς au lieu de μελετήσης dans III 6). La conjecture αὐτῶν dans I 8 ne me semble aucunement préférable à αὐτό, qu'on trouve chez Cohn-Wendland et Colson-Whitaker. Philon fait beaucoup de fois usage de ce renforcement αὐτὸ μόνον, p. ex. I 106; II 17; *De Ebrietate* 16; 58; 61; 114; *De agricultura* 62; 125; *De Somniis* I 21; 22; 29; 48; 49; 66; 109; 124; 160; *De ebrietate* 16, 58, 114; 165; *De opificio mundi* 66; 84; *De virtutibus* 18; 38; 81; 105.

La traduction est, comme on pouvait s'y attendre chez cet auteur savant, d'une bonne qualité. Une lecture attentive du texte a cependant fourni matière aux observations suivantes. Dans I 14 Philon, traitant de la sublimité du nombre sept, dit: κατά τε μουσικὴν ἡ ἑπτάχορδος λύρα πάντων σχεδὸν ὀργάνων ἀρίστη. L'auteur traduit σχεδόν par «sans doute», ce qui me semble inexact. Dans I 106 Philon fait une opposition entre la mort de l'homme et la mort de l'âme, et dit: καὶ σχεδὸν οὗτος ὁ θάνατος μάχεται ἐκείνῳ. Ici l'auteur rend σχεδόν par «peut-être» ce qui ne me semble non plus exact. La même traduction apparaît encore une fois dans II 102. Il y a cependant, à mon avis, une différence considérable entre «peut-être» et «à peu près» dans ces deux cas. Dans I 90 l'auteur rend l'impératif κάλει comme si Philon avait écrit un indicatif (καλεῖ), ce qui enlève du texte une grande partie de sa vivacité. On peut dire la même chose de la traduction de εἰπάτω (sc. ὁ νοῦς) par «Qu'on dise» dans I 91. La traduction de πάλαι par «naguère» dans II 13 est, à mon avis, inacceptable. Celle de ἀποφαίνει par «il déclara» est peut-être une erreur typographique. A peu près dans tous ces cas le traducteur semble avoir été séduit par la traduction de Bréhier.

La traduction est accompagnée d'un nombre restreint de notes bien choisies, qui augmentent considérablement la valeur de cette édition importante.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN O.F.M.

S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity.* Manchester, University Press, 1967, XVI, 413 pp. 55 s. net.

In this book, a sequel to *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (London [1]1951, [2]1957, reprinted 1968), and recently followed by *The Trial of Jesus of Nazareth* (London 1968) the author makes an attempt to prove that Jesus, though not a Zealot himself, was sympathetic towards the aspirations and beliefs of the Zealots (chapter VII). Announcing the coming of the kingdom of God Jesus sought to prepare his fellow-Jews morally and spiritually for this kingdom, which, inevitably, had political aspects: Israel as the elect People of God would rule the world. A major obstacle to the coming of the kingdom were the aristocratic priests who were in charge of the temple in Jerusalem. Their mode of life and their abuse of power were a scandalous contradiction of the ideal of a Holy People living according to God's commandments. So Jesus' preparation of Israel for the Kingdom of God necessarily led to an attack on the sacerdotal aristocracy. The Zealots directed their attacks against the Romans. There was a difference of approach, but a considerable agreement in aims. Jesus' assault on the hierarchy in the Temple, as recorded in the gospel stories of the entry into Jerusalem and the cleansing of the temple, seems to have coincided with a Zealot uprising in the city (Mk 15:7 ἐν τῇ στάσει and Jesus was crucified (a Roman punishment!) as "king of the Jews", between two λῃσταί (probably Zealots).

There is no doubt that Jesus was crucified by the Romans as a Jewish rebel. Nevertheless there is extremely little in the synoptic gospels to justify the Roman action (chapter I). This is due to the fact that Mark, the oldes gospel, is an "Apologia ad Christianos Romanos", written after the crushing defeat of the Jews in 70, with the explicit aim to prove that Jesus Christ, though crucified as a rebel, had nothing in common with the Jewish revolutionaries defeated by the Roman armies. Jesus had been misunderstood and falsely accused by the Jews and, in turn, he had rejected and condemned the official leaders of his people, thus giving proof of his essential independence of Judaism (chapter V). The Markan portrait of Jesus is further embellished by Matthew, Luke and John whose story is governed by the "concept of the Pacific Christ" (chapter VI). The Jewish-Christian community in Jerusalem had taken an entirely different attitude. Unfortunately very little is known about it, but the evidence which is available (it is carefully assembled in Brandon's earlier

book) shows their sympathy for the Zealots. "The fact that their sense of loyalty to Jesus, as the Messiah who would return to restore the kingdom to Israel, made Jerusalem Christians so zealous in their devotion to Judaism and led them to identify themselves with their compatriots in rejecting the rule of Rome, surely indicates what was the attitude of Jesus to his nation's cause against Rome" (p. 220, chapter IV).

This means that we have to go behind Mark in order to discover the real Jesus. At the same time we have to go behind Josephus, who gives a very biased picture of the Zealots, in order to discover the real religious background of the Jewish resistance movement against Rome (chapter II) and to understand the driving factors in the struggle between Israel and Rome in A.D. 6–73 (chapter III). If we accept Brandon's view of the Zealot movement and follow the results of his analysis of the gospel material the conclusion reached in the last chapter is self-evident.

If we do not accept them, it is not. The book gives a lot of material, and this has been displayed intelligently; especially the story of the resistance against Rome in the first century is told in a very interesting and, at times, even captivating way. Nevertheless the book abounds with repetitions of arguments and, especially, of suppositions which some fifty pages later come back as probabilities and end up as practically established facts. Every single piece of evidence is selected and presented so as to support the author's main thesis. The author has constructed an impressive building, but as soon as one removes one brick the whole edifice goes to pieces.

Rather than giving a detailed list of instances where he is of a different opinion, the present reviewer will attempt to analyse Brandon's treatment of a key-pericope, the story of the Tribute Money, found in Mk 12:13–17, Mt 22:15–22 and Lk 20:20–26. This story is mentioned several times in the book, and discussed at some length on p. 224 and pp. 270–271 in the chapter on Mark. The question of loyalty to Rome must have been one of great interest to Mark and his readers, and Mark's presentation of the story is very clear: Jewish leaders (together with the Pharisees Mark also mentions the *Herodians*, because there was a Herodian clique in Rome at his time) had tried to compromise Jesus on this burning issue of Jewish politics but they had not succeeded. But Mark's presentation does not agree with Jesus' intention (pp. 345–349 in the concluding chapter). In fact, in Jesus' time there was only one possible interpretation of the "Render to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things that are God's". "The devout Jews of that time had no doubt what were

the things of God; and, conversely, what were not the things of Caesar: pre-eminent among these things would have been the Holy Land and its resources. Indeed the very essence of the Zealot case against the payment of tribute was that it meant giving to Caesar what belonged to God" (p. 346).

To this I should like to make the following remarks:

(1) The intention of the pericope in Mark is deduced, not from the pericope itself, but from its context, the gospel as a whole. If we do not accept Brandon's view of Mark, his interpretation of the story is unconvincing. Here it is to be regretted that the entire fifth chapter consists of an arrangement of arguments to support the author's hypothesis and does not really take into account the possibility of different views of Mark, or of other aims of the evangelist besides the apologetic one. At the same time there is an evident lack of interest in the modern form-critical research of the gospels and – even more serious for a study which puts so much emphasis on the intention of the evangelist! – a total neglect of the present "redaktionsgeschichtliche" approach.

(2) Is there indeed a dominant apologetic tendency in Mk 12:13–17? The pericope belongs to a chain of "Streitgespräche" arranged by Mark (or one of his sources) in the days between the entry into Jerusalem and the actual story of the passion. There is at least also a tendency to show that Jesus outwitted his opponents, not so much by his dexterity as by his raising of the fundamental issues. Next there is a christological emphasis: though Jesus does not reveal his identity, he evidently shows his superior knowledge and gives a veiled indication of his unique relationship with God (12:6; 12:14, confirmed in 15; 12:34; 12:35–37). Thirdly there is no doubt that, at least for Mark, 12:28–34 gives a commentary on 12:13–17. There it is made clear that one should give oneself to God, body and soul; whoever undertakes this is not far from the kingdom of God!

(3) Jesus' pronouncement in Mk 12:17, around which the pronouncement-story grew, is a word which raises a fundamental issue and asks not for a general theory but for a personal decision. It is certainly not simply a confirmation of the Zealot view, nor is it a denial of it. Brandon is quite right in saying "that Jesus could not have exercised his public ministry of preparing Israel for the coming of God's kingdom without having to make clear his attitude to the payment of the Roman tribute" (p. 346). Jesus' answer could be interpreted in accordance with the views of the Zealots, but it is a mistake to say or at least to imply that a devout

Jew was of necessity a supporter of the Zealot cause. Here the reader regrets the one-sided approach to the Jewish history of the first century A.D. in the second and third chapters. To mention only two things: nowhere an attempt is made to delineate the political attitude of the Pharisees. The important article by G. Allon, "The Attitude of the Pharisees to the Roman Government and the House of Herod", *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961), pp. 53–78, is not mentioned anywhere. Secondly, unlike M. Hengel in his well-known book, *Die Zeloten* (Leiden-Köln 1961), Brandon does not deal separately with "zeal for the law" as a phenomenon to be found in all groups of Jewish society and with the Zealot party proper. This makes him undervaluate the importance of those, whose zeal implied a deliberate choice for martyrdom without armed resistance (see e.g. *Ass. Mosis* 9 and Jos. *Ant.* 18, 271, a passage not simply to be dismissed as a specimen of Josephus' apologetic – see Brandon p. 147 n. 1). At the same time Brandon tends to overestimate the influence of the radical theocratic party between ± 6–44, a period during which it is not mentioned by Josephus. No doubt Josephus' account will be biased, but the very fact that we do not possess any information from this side for the time of Jesus should make us more cautious than Brandon in describing the relationship between Jesus and the Zealots.

(4) On p. 348 Brandon rightly connects the pericope of the Tribute Money with Lk 23:2–5 where Luke specifies the charges preferred by the Jewish leaders against Jesus. Brandon comments: "Luke, of course, intends his readers to understand that these accusations are malicious; but they have an air of verisimilitude, and they are logically interrelated." This is a curious and unacceptable argument. If the charges: "perverting our nation", "forbidding us to give tribute to Caesar", and "saying that he himself is the anointed king" are logically interrelated (and they are), this only shows how well Luke portrayed the malicious Jews. This pericope does not reveal anything concerning Jesus' attitude towards his own mission; it only shows how Jesus' word on man's duties towards Caesar and God could be misunderstood and used against him in dealings with the Roman governor. Whether it was ever used against him must be decided on other grounds than the clearly biased presentation of the negotiations between the Jewish leaders and Pilate in Luke.

This one example may suffice to give an impression of this interesting but extremely one-sided study of a very important subject. The author's main thesis cannot be accepted, but his book will stimulate many readers to further research.

Leiden, Joh. de Wittstraat 51 M. DE JONGE

Kurt Aland, *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung, Band 2). Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1967. VIII, 229 pp. DM 54.—.

In this volume Professor Aland of the "Institut für neutestamentliche Textforschung" at Münster, Westfalen, has collected twelve of his contributions to various publications, such as learned journals, "Festschriften", etc., dating from 1957 to 1966. Most of them, though not all, deal with New Testament textual criticism and give an impression of the work done or in progress at Münster. They have been brought up to date, but still show their origins: some of them are fairly technical, others originated as guest lectures.

Parts of a series of articles on "New N.T. papyri" in *New Testament Studies* have been incorporated in the chapters "Das Neue Testament auf Papyrus" and "Die Bedeutung des P^{75} für den Text des Neuen Testaments". Here one finds, among other things, a table of contents of all published N.T. papyri, listed according to the books of the N.T. (p. 96–98), and (on p. 107–136) descriptions of the papyri on a fuller scale than in Aland's *Kurzgefasste Liste* (1963). All this is very useful. Still, a reference to the editio princeps and to published facsimiles is lacking. And why is P. Barc. 83 (John 3:34 with "hermeneia", 3rd century) not included?

Also from *New Testament Studies*, Aland's edition of P^{7}, P^{11} and P^{68} (1957) is here reprinted.

In a chapter on "Der heutige Text des N.Ts, ein kritischer Bericht über seine moderne Ausgaben" (1966), Aland compares the text of Luke 24 in 13 modern editions. One of these is the 26th edition of Nestle-Aland, yet to be published. Some information on it appears on p. 77ff. Professor Aland is evidently confident about the importance of this and other editions in which he himself has had a hand. His rapid discussion of the variants in Luke 24 (p. 73f.) can hardly show why. With the "Western non-interpolations" in Luke, i.e. exceptional instances of a shorter text in "Western" witnesses, he deals in another chapter, "Die Bedeutung des P^{75} ..." (p. 155–172). Nestle-Aland^{26} will adopt the "long text" in Luke 24:6, 12, 36, 40, 51f., as well as, e.g., in Luke 22:19f. In all these cases, it seems, P^{75} decides the matter. For Aland, its authority is so overwhelming, "dass eine Diskussion über den primären Charakter des Langtextes unter textkritischen Gesichtspunkten sich eigentlich erübrigt" (p. 165, on Luke 22:19f.). Yet, in theory, Aland knows: "Massgebend

ist jeweils die Qualität der Aussage" (p. 172). He continues: "... wobei sich ein Zeuge wie P^{75} in den allermeisten Fällen seinen Konkurrenten überlegen erweist." From this point of view, it should be said, Aland's treatment of these admittedly precarious variants (p. 164–171) is far from convincing. In Lukan studies especially, the technique of investigation has been refined far beyond the method applied here.

In "Die Konsequenzen der neuen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Textkritik" (1966) Professor Aland declares himself in favour of the eclectic method, but has a low opinion of the work done so far by other scholars. The complete concordance of the Greek N.T., to be published by his Institute, is to change the situation so as to make serious vocabulary studies possible (p. 192).

Other chapters include "Das Problem des neutestamentlichen Kanons" (1961/62), "Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte" (1959), "Glosse, Interpolation, Redaktion und Komposition in der Sicht der neutestamentlichen Textkritik" (1964), "Bemerkungen zu Probeseiten einer grossen kritischen Ausgabe des Neuen Testaments" (1966), "Bemerkungen zum Alter und zur Entstehung des Christogramms anhand von Beobachtungen bei P^{66} und P^{75}" (1963),"Der gegenwärtige Stand der Arbeit an den Handschriften wie am Text des griechischen Neuen Testaments und das Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster (Westf.)" (1965) and "Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments in Deutschland" (1965). The dates given for P^{11} and P^{14} on p. 111f. do not fit in with the suggestion that they are parts of one codex (K. Treu, see p. 143); P^{68} is dated differently on p. 133 and p. 140. There are no indices.

Leiden, Rapenburg 59 J. SMIT SIBINGA

Ptolémée, *Lettre à Flora*. Analyse, texte critique, traduction, commentaire et index grec de Gilles Quispel. 2e édition (Sources Chrétiennes, 24 *bis*). Paris, Les Editions du Cerf, 1966. Pp. 116. Pr. Fr. 14.40.

This is a reprint of Professor Quispel's edition of Ptolemy's *Letter to Flora* which contains a critical text and translation of this important piece of Gnostic literature together with a clear and detailed analysis, a thorough commentary and an *index verborum*. It is a pleasure that this excellent edition which appeared for the first time in 1947 and has been out of print for several years is again available.

Professor Quispel has revised the text and corrected some mistakes. But he has made no essential modifications, having found that the Valentinian writings which have been published since the first impression of his edition do not contain anything that would make him abandon his original positions. One appreciates the decision to leave a good work unchanged. One wonders, however, why the bibliography has not been supplemented with the most important recent publications.

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P. G. VAN DER NAT

Sinesio, *A Peonio sul dono*. Introduzione, versione et note di Giuseppina Stramondo. Università di Catania, Centro di studi sull'antico Cristianesimo, 1964. 79 pp.

Les écrits de Synésius de Cyrène, ce philosophe néoplatonicien qui fut choisi évêque tout en n'étant pas encore chrétien dans ses idées, ne sont pas encore suffisamment étudiés. Le livre présent renferme l'édition d'une de ses lettres. Elle est adressée à un haut militaire qui, comme il semble, voulait combiner sa fonction de gouverneur avec l'étude de la philosophie. Pour stimuler ces activités philosophiques Synésius lui fait don d'un instrument astronomique, parce que l'astronomie, comme il déclare, peut facilement conduire l'étudiant à la science sécrète de Dieu.

Dans la première partie de la lettre il parle sur la vraie philosophie et donne une exposition intéressante sur les relations entre la philosophie et l'art militaire et administratif. La seconde partie contient une explication de l'instrument.

Dans son introduction l'éditeur traite d'une manière très claire de la relation entre le néoplatonisme et le christianisme chez Synésius et du contenu philosophique de la lettre. Ce qu'elle dit sur l'instrument astronomique, qui est l'objet du don, ne m'est pas devenu entièrement clair, mais probablement la faute n'en est pas à l'éditeur. Je pense toutefois que les figures dessinées par l'éditeur ne donnent pas une idée du fait, qu'il s'agit ici d'un *appareil*, qui est, selon l'auteur (cf. ch. IV), construit par un des meilleurs orfèvres de son temps. (Dans le schéma I, p. 36, il faut lire dans le circle le plus grand *antartico* au lieu de *artico*.)

A propos du texte grec (qui n'est pas un texte critique) et la traduction je voudrais faire les remarques suivantes. La ponctuation n'est pas tou-

jours satisfaisante. P. ex., les virgules après ἀσμενίζειν à la fin du ch. I et après ἁρμοστάς dans la première partie du ch. II sont aptes à égarer le lecteur et elles devraient disparaître; le haut point après ἐπιτίθεσθαι au milieu du ch. III ne fait pas ressortir que la partie suivante de la phrase dépend encore du verbe ἐλέγομεν. J'aimerais le voir remplacé par une virgule. Toutefois la traduction de ces phrases manifeste une bonne compréhension du texte.

Cela ne s'applique pas à une autre phrase du même ch. III. Synésius dit: ... ἐπεὶ καὶ νῦν οὐχ ἥκιστα τῇ τῶν πραγμάτων ἀτοπίᾳ τὸ πλῆθος ἑπόμενον τοὺς ἀκερσεκόμας καὶ πάντας τοὺς τολμῶντας περιττοὺς δή τινας ἥγηνται. L'éditeur place une virgule après ἀκερσέκομας et fait connaître par cela qu'elle considère cet accusatif comme objet de ἑπόμενον. A mon avis il faut combiner τοὺς ἀκερσεκόμας avec πάντας τοὺς τολμῶντας et considérer τῇ τῶν πραγμάτων ἀτοπίᾳ comme objet de ἑπόμενον, entièrement selon la syntaxe grecque. A ce qu'il paraît, l'auteur veut dire que «la masse, se conformant à la bizarrerie de la situation, regarde comme supérieurs les gens à cheveux longs et tous ceux qui sont téméraires».

A la fin du ch. II l'auteur déplore que dans la suite du temps la combinaison de la philosophie et l'art politique, qui existait auparavant, a disparu. Et alors il dit: τοιγαροῦν οὐδὲ ἄξιον εἰπεῖν ὅπως ἔχει τοῖς ἀνθρώποις τὰ πράγματα. μὴ γὰρ διότι τοῦτο καὶ τἄλλα ἡμᾶς ἀπολέλοιπεν ἀγαθά. La traduction: «Quindi non si può dire come le cose vanno per gli uomini. E non è per ciò che questo e altri beni ci hanno abbandonato?» C'est comme s'il y avait été écrit οὐδ' ἔστιν εἰπεῖν au lieu de οὐδὲ ἄξιον εἰπεῖν et διὰ τοῦτο au lieu de διότι. Je voudrais rendre ces phrases comme suit: «C'est pourquoi il ne vaut plus la peine de parler sur la situation des hommes. N'est-il pas vrai que par la disparition de cette combinaison (διότι τοῦτο ‹ἡμᾶς ἀπολέλοιπεν›) les autres biens ont aussi disparu?»

Dans le ch. IV l'auteur veut suggérer la sublimité de l'astronomie et dit: ὕλην τε γὰρ ὑποβέβληται τὸ μακάριον οὐρανοῦ σῶμα. L'éditeur traduit: «Infatto il beato corpo del cielo ... ha sotto di sè la materia.» En tant que je vois, cela ne signifie rien. A mon avis l'auteur dit: «Car elle (*sc.* l'astronomie) a (pris) comme objet le corps bienheureux du ciel.»

Toutefois malgré ces défauts il faut rendre grâce à l'éditeur d'avoir rendu accessible un texte tellement intéressant.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN, O.F.M.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 236–237; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

COMMUNICATION

PROGRAM OF

TEYLERS GODGELEERD GENOOTSCHAP AT HAARLEM FOR THE YEAR 1969

The directors of Teylers Stichting and the members ot Teylers Godgeleerde Genootschap present the following prize-question to be answered before January 1, 1971:

A comparative historical investigation together with a critical evaluation of the formularies and the service orders used for marriage confirmation and blessing in the Reformed Churches.

Further explanation: Although a number of studies about this subject have appeared, nothing comparable to what has been done for Lutheranism along the lines of the question above has been carried out for the Reformed Churches. (See, G. Rietschel, P. Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, Göttingen, 1951, pages 678-756). In scope the investigation is to include the marriage formularies of the 16th century as well as the newer service orders used by Reformed Protestants in various areas of Europe. The research pertains to the content of the formularies, their origin (the pre-Reformation sources should not be overlooked). their interdependence, and the use made of them. In regard to critical evaluation, special attention is to be given to the concepts of marriage as related to the formularies. The liturgical materials pertinent to the investigation may serve as appendices to the study.

Still pending is the following prize-question to be answered before January 1, 1970:

An analysis of the style and the structure of I Sam. 25 is required and a closer investigation of the place that is taken by the story of David's meeting with Abigail in the Old Testament conception of kingship.

Further comment: The purpose of this prize-question is an analysis of the story, according to recent methods of research often called „new criticism" and in addition a close examination of its contribution to the composition of biblical messianism.

No answer has been received in answer to the prize-question about the relationship between transcendence and immanence in ancient Egyptian religion.

In regard to the prize-question about Bultmann's interpretation of the resurrection of Christ one answer has been submitted under the motto: Militia continua.

To be considered as eligible the replies to the above described prize-questions have to be sent before January 1, 1971 and January 1, 1970 respectively.

It is stipulated that the answers be written in Dutch, French, English or German, either with a typewriter, or in script with Latin letters (not gothic), highly legible, by a hand other than that of the competitor. They must be sent without the name of the author but designated with a motto, including a sealed envelope containing the author's name and address, and the motto on the outside, to *Directeuren van Teylers Stichting, Fundatiehuis, Damstraat* 21, *Haarlem.* The manuscripts have to be sent completely finished within the stipulated time; manuscript received only in part cannot be considered in the competition of the prize.

The manuscripts submitted become the property of the Stichting. Copies of the manuscripts cannot be supplied to the authors, except at their own cost.

The author of a manuscript receiving the award is required to permit the Stichting to hold the copyright, so that the Stichting gets the right to publish the manuscript (if necessary in translation) as a proceeding of the Genootschap. In case the Stichting does not notify the author of the awarded manuscript within three months of the date of the copyright that it has decided to publish the manuscript concerned, the copyright is no longer valid and the author obtains full control over it.

The award consists, if the directors reach a favorable decision, of a gold medal of recognition, or, if the author prefers a sum of money to the amount of four hundred Dutch gulden (Hfl. 400).

In order that a competitor does not have to wait longer than necessary for the decision, in case his manuscript has not obtained the award, authors are required to send along with the sealed envelope an open envelope which contains the name and full address of a confidential person to whom the Stichting may eventually enter into correspondence.

The program of the Genootschap may be obtained annually without cost by a request directed to the Directors of Teylers Stichting, Damstraat 21, Haarlem, The Netherlands.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 238–240; *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

BOOKS RECEIVED

(The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.)

Religious and Theological Abstracts. Volume X, Number 4, Winter 1967; Volume XI, Number 1, Spring 1968; Volume XI, Number 2, Summer 1968. Myerstown, Pa., Religious and Theological Abstracts, Inc., 1967; 1968; 1968. Pp. 40; 40; 40.

Sancti Ambrosii Opera, Pars VIII: De Spiritu Sancto libri tres. De Incarnationis Dominicae Sacramento. Recensuit Otto Faller S.I. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXIX). Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1964. Pp. XVIII, 69*, 344. Pr. $16.—.

Wolfgang Babilas, Untersuchungen zu den Sermones subalpini. Mit einem Exkurs über die Zehn-Engelchor-Lehre (Münchener Romanistische Arbeiten, Heft 24). München, Max Hueber Verlag, 1968. Pp. 367. Pr. DM 58.—.

L. W. Barnard, Studies in the Apostolic Fathers and their Background. Oxford, Blackwell, 1966. Pp. 178. Pr. 30 Sh.

Den Heliga Birgittas Revelaciones Bok VII, utgiven av Birgir Bergh (Samlingar utgivna av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2: Latinska Skrifter, Band VII:7). Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1967. Pp. 226. Pr. Sw.Cr. 50.—.

Alexander Böhlig, Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte (Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums, Band VI). Leiden, E. J. Brill, 1968. Pp. XII, 266. Pr. *f* 46.—.

S. de Boer, De anthropologie van Gregorius van Nyssa (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, nr. XLI). Assen, Van Gorcum, 1968. Pp. XVI, 480. Pr. *f* 44.—.

Raniero Cantalamessa OFMCAP, L'omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Contributi, serie III, Scienze filologiche e letteratura, 16). Milano, Vita e Pensiero, 1967, Pp. X, 514. Pr. L. 11000.

Codices Chrysostomi Graeci. I: Codices Britanniae et Hiberniae descripsit Michel Aubineau; II: Codices Germaniae descripsit Robert E. Carter (Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, XIII; XIV). Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1968. Pp. XXVI, 311; 101. Pr. Fr. 58.—; 25.—.

R. Cordovani, O.F.M. Cap., Le due città nel «De Catechizandis Rudibus» di S. Agostino, Augustinianum 7 (1967) 419–447.

R. Cordovani, O.F.M. Cap., Lo stile nel «De Catechizandis Rudibus» di S. Agostino. Augustinianum 8 (1968) 280–311.

Eugenio Corsini, Introduzione alle Storie di Orosio (Università di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia. Filologia classica e glottologia, vol. II). Torino, G. Giappichelli, 1968. Pp. 218 Pr. L. 3000.

Carmelo Curti, Due commentarii inediti di Salonio ai Vangeli di Giovanni e di Matteo. Tradizione manoscritta, fonti, autore. Torino, Bottega d'Erasmo, 1968. Pp. 73. Pr. L. 1500.

Carmelo Curti, Osservazioni sul «Quis dives salvetur» di Clemente Alessandrino. Torino, Bottega d'Erasmo, 1968. Pp. 33. Pr. L. 750.

Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus). Teil I: Kommentar zu Hiob Kap. 1–4; Teil II: Kommentar zu Hiob Kap. 5,1–6,29. In Zusammenarbeit mit dem Ägyptischen Museum zu Kairo herausgegeben, übersetzt, erläutert von Albert Henrichs (Papyrologische Texte und Abhandlungen, Band 1, 2). Bonn, Rudolf Habelt, 1968. Pp. 333; 220. Pr. DM 86.—/72.—; 72.—/58.—.

Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. Herausgegeben und eingeleitet von Heinrich Kraft. München, Kösel-Verlag, 1967. Pp. 474.

Gregorii Nysseni Opera. Auxilio aliorum virorum doctorum curaverunt Wernerus Jaeger† Hermannus Langerbeck†. Volumen IX: Sermones, Pars I. Ediderunt Guntherus Heil, Adrianus van Heck, Ernestus Gebhardt, Andreas Spira. Leiden, E. J. Brill, 1967. Pp. 507. Pr. *f* 90.—.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Β': Πραγματεῖαι καὶ Ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346. Προλογίζει Π. Χρήστου, ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Η. Ματσούκας, Β. Ψευγογκᾶς. Θεσσαλονίκη 1966. Pp. 702.

A. Hamman, Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne. Paris-Tournai-Rome-New York, Desclée, [1968]. Pp. 342.

Patrologiae cursus completus a J.-P. Migne editus et Parisiis, Anno Domini 1844, excusus. Series Latina. Supplementum accurante Adalberto Hamman, Volumen IV**. Paris, Editions Garnier Frères, 1968. Col. 509–1020.

Douglas R. A. Hare, The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St Matthew (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 6). Cambridge, University Press, 1967. Pp. XIV, 204. Pr. 50 Sh.

Iacobus Nicholai de Dacia, Liber de distinccione metrorum. Mit Einleitung und Glossar herausgegeben von Aage Kabell (Monografier utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, 2). Uppsala, Almqvist & Wiksell, [1967]. Pp. 208; 14 pl. Pr. Sw.Cr. 50.—.

Robert Joly, Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original? Φιλεῖν et Ἀγαπᾶν dans le grec antique. Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1968. Pp. VIII, 64. Pr. B.Fr. 160.

Christian History and Interpretation. Studies presented to John Knox. Edited by W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr. Cambridge, University Press, 1967. Pp. XXVI, 428. Pr. 55 Sh.

Dennis Groh - Samuel Laeuchli - Ernest Saunders - John Schreiber - Jerry Stewardson, Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome. Edited by Samuel Laeuchli. With a Preface by Giovanni Becatti. Evanston, Ill., Northwestern University Press, [1967]. Pp. XII, 116. Pr. $5.—.

Robert J. Ledogar, Acknowledgment. Praise-Verbs in the Early Greek Anaphora. Roma, Herder, 1968. Pp. 190. Pr. L. 2500.

Gennaro Lomiento, L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca (Quaderni di Vetera Christianorum, 1). Università di Bari, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1966. Pp. 152.

R. P. Martin, Carmen Christi. Philippians ii 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 4). Cambridge, University Press, 1967. Pp. XII, 364. Pr. 55 Sh.

Jacques-E. Ménard, L'Evangile selon Philippe. Introduction, texte - traduction, commentaire. Thèse Université de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, 1967. Pp. 315.

Michel Meslin, Les Ariens d'Occident 335–430 (Patristica Sorbonensia, 8). Paris, Editions du Seuil, [1967]. Pp. 443.

Le christianisme antique. Textes choisis et présentés par Michel Meslin et par Jean-Remy Palanque (Collection U 2). Paris, Librairie Armand Colin, 1967. Pp. 318.

J. T. Nielsen, Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, 40). Assen, Van Gorcum, 1968. Pp. VIII, 109. Pr. *f* 12.50.

Origène, Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret s.j. Tome II: Livres III et IV (Sources Chrétiennes, 136). Paris, Les Editions du Cerf, 1968. Pp. 438. Pr. Fr. 48.—.

I Principi di Origene. A cura di Manlio Simonetti (Collana «Classici delle Religioni»). Torino, Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1968. Pp. 611. Pr. L. 7500.

Franz Paschke, Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte (Texte und Untersuchungen, Bd. 90). Berlin, Akademie-Verlag, 1966. Pp. XXX, 332.

Aeneas Sylvius Piccolominus (Pius II), De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri II. Edited and Translated by Denys Hay and W. K. Smith (Oxford Medieval Texts). Oxford, Clarendon Press, 1967. Pp. XXXVIII, 268. Pr. 55 Sh.

Vincenzo Recchia, L'esegesi di Gregorio Magno al Cantico dei Cantici. Torino, Società Editrice Internazionale, [1967]. Pp. XVI, 162. Pr. L. 2500.

Maîtres spirituels au désert de Gaza: Barsanuphe, Jean et Dorothée. Textes choisis, traduits et présentés par Dom Lucien Regnault. Editions de l'Abbaye de Solesmes, 1967. Pp. 268.

Salonii De Evangelio Iohannis, De Evangelio Matthaei. Primum edidit, apparatu critico et indicibus instruxit Carmelus Curti. Torino, Bottega d'Erasmo, 1968. Pp. 161. Pr. L. 3000.

Reinhart Staats, Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweiter altkirchlicher Schriften (Patristische Texte und Studien, Bd. 8). Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968. Pp. VIII, 144.

J. Svennung, Jordanes und Scandia. Kritisch-exegetische Studien (Acta Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis, 44:2A). Stockholm, Almqvist & Wiksell, [1967]. Pp. XVI, 260; 4 pl. Pr. Sw.Cr. 35.—.

Johannes Timmermann, Nachapostolisches Parusiedenken, untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung für einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens (Münchener Universitätsschriften, Reihe der philosophischen Fakultät, Band 4). München, Max Hueber Verlag, 1968. Pp. 150. Pr. DM 29.80.

Vetera Christianorum, 5. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Christiana Antica, 1968. Pp. 261.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 24/2: Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses. 3. Lieferung: Phil 2,15–4,7. Freiburg, Verlag Herder, 1968. Pp. 80. Pr. DM 23.50 (for subscribers DM 20.—).

Vox Theologica. Interacademiaal theologisch tijdschrift gewijd aan de theologische studie. Vol. 38, fasc. 1 and 5. Assen, Van Gorcum, 1968. Pr. per volume *f* 7.50 (foreign countries *f* 8.50).

Albert Wifstrand, Die alte Kirche und die griechische Bildung (Dalp-Taschenbücher, 388 D). Bern und München, Francke Verlag, 1967. Pp. 120. Pr. Sw.Fr. 3.80.

Maurice F. Wiles, The Divine Apostle. The Interpretation of St Paul's Epistles in the Early Church. Cambridge, University Press, 1967. Pp. VI, 162. Pr. 35 Sh.

Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Herausgegeben von Ludwig Koenen und Reinhold Merkelbach. Band 1 (1967), Heft 1. Bonn, Rudolf Habelt, 1968. Pp. 80. Pr. DM 26.— (for subscribers DM 20.—).

Vigiliae Christianae 23 (1969) 241–263; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

ECCE ANCILLA DOMINI

EINE UNTERSUCHUNG ZUM SOZIALEN MOTIV DES ANTIKEN MARIENBILDES

VON

JOSEPH VOGT

Den guten Geistern
der UB Tübingen gewidmet

Am frühen Morgen, am Mittag und am Abend erklingt in der katholischen Christenheit die Glocke zu dem Gebet, das „der Engel des Herrn" heißt. Es werden drei Ave Maria gebetet, und vor jedem Ave werden die Worte gesprochen, die das geheimnisvolle Heilsgeschehen berichten, zuerst: „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft, und sie empfing vom Heiligen Geiste," sodann: „Maria sprach: ‚Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach Deinem Worte'," schließlich: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt." Das bedeutungsvolle Wort, mit dem Maria ihre Hingabe ausspricht (Luk. 1,38 ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου – *ecce ancilla domini*), soll vom Phänomen der antiken Sklaverei her nach dem Sinn gefragt werden, den es im Evangelium des Lukas besitzt und den es im Denken der Christenheit der ersten Jahrhunderte erhalten hat. Die übliche deutsche Wiedergabe von δούλη κυρίου und *ancilla domini* mit „Magd des Herrn" ist leicht irreführend, zumal das Wort „Magd" zunächst das Mädchen und dann erst die Dienerin bezeichnet. Magd und Dienerin geben, ebenso wie *servante* im Französischen, *ancella* im Italienischen, *handmaid* im Englischen, die abhängige Stellung in einer Gesellschaft wieder, in der die Sklaverei nur noch am Rande bekannt war. So wie in manchen Gleichnissen Jesu, wo von Sklaven die Rede ist, die Knechte, *serviteurs*, *servi*, *servants* der modernen europäischen Übersetzungen den strengen Sinngehalt mildern,[1] so führt auch die „Magd des Herrn" von der radikalen Bedeutung ab, die den Begriffen δούλη und *ancilla* in der Welt der griechisch-römischen Antike und des späten Israel zukommt. Auf dieses

[1] J. Vogt, *Sklaverei und Humanität. Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, Historia. Einzelschriften 8 (1965) S. 93ff.

Bekenntnis Marias, „Sklavin des Herrn" zu sein, und auf ihr Frohlocken darüber, daß Gott der Heiland „die Niedrigkeit seiner Sklavin" angesehen hat (Luk. 1,48 ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ), und auf das Verständnis dieser Worte bei Christen, Juden und Heiden in der Zeit von Lukas bis Hieronymus sei die folgende Betrachtung konzentriert. Es werden also die großen Fragen um Maria, die in der theologischen Forschung dominieren, hier ausgeschieden: die Erzeugung aus dem göttlichen Pneuma, die Theogamie, die Jungfräulichkeit und die Sündelosigkeit der Mutter, die typologische Verbundenheit von Maria und Eva, von Maria und Kirche, der Name Theotokos, überhaupt die dogmengeschichtlichen Fragen und im wesentlichen auch die Geschichte der Marienverehrung. Gewaltige Werke der Gelehrsamkeit sind diesen Problemen gewidmet worden, eine Sonderwissenschaft ist entstanden, die sich Mariologie nennt, aber die „Sklavin des Herrn" ist nahezu vergessen worden, ebenso ihre Niedrigkeit und ihre Armut, ihre Zugehörigkeit zu den Sklaven und den Armen.[2]

Der Bericht über die Verkündigung des Engels Gabriel, die Maria als „Sklavin des Herrn" entgegennimmt, und über den Besuch bei Elisabeth, deren Gruß Maria mit dem Magnifikat, dem Lobpreis Gottes und dem Frohlocken über die Ansehung der Niedrigkeit der Sklavin erwidert, steht im Kindheitsevangelium des Lukas, Kap. 1 und 2. Es kann als sicheres Ergebnis der Forschung gelten, daß diese Erzählung über die Geburt und Kindheit des Herrn zuerst in einer jüdisch-christlichen Gemeinschaft geformt worden ist. Der Grundgedanke der Erzählung ist der Beginn des Heils für Israel, dessen Söhne sich dem Herrn zuwenden. Diesem israelischen Glauben entspricht es, daß der sprachliche Ausdruck in den beiden Kapiteln in besonderer Weise dem Alten Testament in der Fassung der Septuaginta angenähert ist. Die Erzählungen von der Geburt des Samuel (1. Sam. 1–3) und des Simson (Richter 13) können geradezu als literarische Muster des protolukanischen Berichts gelten.[3]

---

[2] Man prüfe etwa das grosse und bedeutende Werk von C. Cecchelli, *Mater Christi. Oriente e Occidente* 1 (1946), 2 (1948), 3–4 (1954), und sehe im *Lexikon der Marienkunde* I (Regensburg, 1967) nach dem Stichwort *ancilla domini*.

[3] Aus der umfangreichen Forschung nenne ich G. Erdmann, *Die Vorgeschichte des Lukas- und des Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (Göttingen, 1932) S. 10ff.; St. Lösch, *Deitas Jesu und antike Apotheose* (Rottenburg a.N., 1933) S. 81ff.; H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Acta Sem. Neotest. Upsal. 12 (1945); R. Laurentin, Structure et théologie des Luc I-II, *Études Bibl.* 46 (1957) S. 9ff.; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 2. Aufl. (Berlin, 1961) S. 53ff. – Zu dem neuerdings besonders von Sahlin a.O. S. 161ff. wieder unternommenen Versuch, in der ursprünglichen Fassung des Berichts das

Besonders Hanna, die Mutter Samuels, erscheint als vorbildhafte Frauengestalt, wenn sie ihr Gelübde vor dem Herrn mit dem Wort einleitet: „Wenn Du die Niedrigkeit Deiner Sklavin ansiehst" (1. Sam. 1,11 ἐὰν ἐπίβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου) und für den Zuspruch des Priesters mit den Worten dankt: „Deine Sklavin hat Gnade gefunden in deinen Augen" (1. Sam. 1,18 εὗρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου). Der Lobgesang, mit dem sie nach der Darbringung ihres Knaben den Herrn preist, berührt sich nahe mit dem Magnifikat, ganz allgemein im Dank für den Gnadenerweis, den Gott seinen Frommen hat zuteil werden lassen, und besonders in der Verherrlichung der umstürzenden Macht des Herrn. Hanna spricht: „Der Herr macht arm und macht reich, er erniedrigt und erhöht. Er hebt den Dürftigen aus dem Staube und erhöht den Armen aus der Asche, daß er ihn setze unter die Fürsten und den Thron der Ehre erben lasse" (1. Sam. 2,7f. κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ, ἀνιστᾷ ἀπὸ γῆς πένητα καὶ ἀπὸ κοπρίας ἐγείρει πτωχὸν καθίσαι μετὰ δυναστῶν λαῶν καὶ θρόνον δόξης κατακληρανομῶν αὐτοῖς). Wie eine Erwiderung klingt der Lobpreis Marias: „Er wirkt Kraft mit seinem Arme, er zerstreut, die stolz in ihrem Herzen denken. Herab stürzt er Gewalthaber von Thronen und erhöht die Niedrigen. Mit Gütern sättigt er die Darbenden und Reiche läßt er leer ausgehen" (Luk. 1,51–53) ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν. καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς, πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς). In beiden Liedern verbindet die „Sklavin des Herrn", die Gnade gefunden hat, ihren Dank mit der Zuversicht, daß die Gottesfürchtigen, die Frommen, in der Hut des Herrn stehen, daß die Widersacher, die Gewalthaber, am Boden liegen und die Armen, die Niedrigen, erhöht sind. Religiöse und politische Hoffnung, Gnadenzeit und Umkehr der sozialen Ordnung durchdringen sich im eschatologischen Denken.

Wenn wir die religiösen Grundgedanken und die literarischen Motive des lukanischen Kindheitsevangeliums so deutlich in das Alte Testament zurückreichen sehen, dann liegt es nahe, auch die Begriffe, auf die es uns ankommt, die Begriffe des Sklaventums, der Armut und der Niedrigkeit, in ihrer geschichtlichen Entfaltung vom alten Israel zum neuen Volk Gottes zu skizzieren. Für die Frage der Berührung der beiden Gemeinden,

---

Magnifikat nicht Maria, sondern Elisabeth zuzuweisen, vgl. St. Lyonnet, Il racconto dell'annunciazione, *La Scuola Cattolica* 82 (1954) S. 415ff.

des alten und des neuen Israel, ist die sprachliche Ausdrucksweise der Septuaginta wichtiger als die hebräische Terminologie. Die Wortgruppe δοῦλος dient im Alten Testament zunächst zur Bezeichnung der unfreien Dienstbarkeit, des Sklavenmenschen, der im Hebräischen *ebed* bezw. *šifḥā* und *'amā* heißt. Aber auch der freigeborene Untertan wirft sich vor dem König zu Boden mit den Worten: „Siehe, ich bin dein Sklave" (2. Sam. 9,6 ἰδοὺ ὁ δοῦλός σου).[4] Als Sklavendienst wird dann aber im bildlichen Sinn die Unterwerfung unter den Herrn, der Dienst Jahwes, bezeichnet, sei es, daß das ganze Volk Israel oder nur eine Gruppe dieses Volkes oder ein einzelner aus der Gemeinde „Sklave des Herrn" genannt wird.[5] Es ist charakteristisch für die Ausprägung des religiösen Herr-Sklave-Verhältnisses in Israel, daß Jahwe doch nicht nur als Gewalthaber, sondern auch als Schützer des Volkes und der Frommen verstanden wird, daß also Herr und Sklave in menschlicher Nähe, ja in unzertrennlicher Verbundenheit erscheinen. Dies gilt besonders für die vielen Leidenszeiten Israels und kommt vor allem den Bedrückten und Ausgebeuteten des Volkes zugute. Bei dieser Wendung des Herrschaftsverhältnisses zur Hilfsbereitschaft erklärt es sich, daß bei den Propheten für die Beziehung zwischen Israel und Jahwe neben das Bild vom Sklavendienst die Vorstellung von der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk treten konnte. Auch in diesem Bild von Israel und Sion als Ehegemahlin oder Braut des Herrn ist es oft gerade das verlassene, arme Volk, das erkoren wird. Im Hohenlied, das die Brautmystik herrlich entfaltet, ist es die Hirtin aus der Einöde, die prächtig geschmückt wird und wunderbar emporsteigt.[6]

Der Gedanke, daß Jahwe den Armen und Bedrückten am nächsten stehe, ist in der Zeit der Fremdherrschaft und des Exils neu entfacht worden. Während die furchtbaren Feinde einbrachen und im Innern die sozialen Gegensätze sich verschärften, suchte man Zuflucht beim Herrn, der mit einer förmlichen Eifersucht gegen das Irdisch-Erhabene sich den

---

[4] Ähnlich 2. Sam. 9,8. – Vgl. Sahlin a.O. S. 140; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas*, 2. Aufl. (Stuttgart, 1960) S. 166.

[5] J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament III 2), 2. Aufl. (1936) S. 178ff.; C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament* (Diss. Uppsala, 1950); auch W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Neutestamentl. Forschungen II 5 (1931) S. 43ff.

[6] Es sei nur hingewiesen auf A. Miller, Die Brautmystik des Alten Testamentes, *Benedikt. Monatsschr.* 9 (1927) S. 260ff.; J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, Alttestamentl. Abhandl. XI 3 (1930) S. 49ff.; Schmid, Art. Brautschaft, heilige, *RAC* II, 543f.

Notleidenden zuwendet und die frommen Armen zum Heil ruft. „Für den Geringen sei du eine Burg und für den Armen eine Burg zur Zeit der Not, ein Fluchtort im Ungewitter, ein Schatten bei der Hitze" sagt Jesaja 25,4. Aus diesem Glauben an den Herrn, der die fromme Armut und das gottergebene Leiden durch eine hohe Bestimmung auszeichnet, hat die Vorstellung vom Sklaven Gottes in nachexilischer Zeit bei Deutero-Jesaja die erhabene Gestalt des Heilbringers erhalten, der die Sünden der vielen auf sich nimmt und durch sein Leiden die Gemeinschaft Israels mit Gott wiedergewinnt.[7] In den Psalmen wird Jahwe angerufen als der Gott, der die Niedrigen erhöht und die Übermütigen stürzt, die Armut wird zur Grundlage des reinen Gottvertrauens, die Gemeinde der Armen wird des hohen göttlichen Auftrags würdig. Es ist im Blick auf das Magnifikat bedeutsam, daß das Wort *anawim*, das im Hebräischen diese Armen bezeichnet, in der Septuaginta mit πένης, πτωχός und ταπεινός übersetzt wird, mehrfach aber auch mit πραΰς. Das will besagen, daß die Armut der Psalmisten nicht nur als materielle Not verstanden wird, sondern als fromme Hinnahme der Not im Vertrauen auf Gott, so wie der „Sklave Gottes" gerade in seiner Erniedrigung (ταπείνωσις) die ganze Hingabe an Gott erfährt. Die religiöse Haltung der Armen und Niedrigen wird zu Sanftmut und Demut, die Begriffe πτωχός und ταπεινός erhalten im späten Israel – völlig abweichend vom Sprachgebrauch der heidnischen hellenistischen Welt – einen positiven Sinn: während die Reichen sich selbst genügen, öffnen die Armen sich dem Göttlichen. Diese von den Frommen Israels immer wieder erlebte Erfahrung hat dahin geführt, daß die Essener und die Gemeinde von Qumran die freiwillige Armut gewählt haben. Und doch geht bei dieser Vergeistigung von Armut und Niedrigkeit der Gedanke, daß die Armen als die unterste soziale Schicht zum Handeln berufen sind, daß mit der Unterdrückung auch der Protest gegen die bestehende Ungerechtigkeit verbunden ist, niemals ganz verloren.[8]

---

[7] Eine Überschau über die verschiedenen Deutungen des „Gottesknechts" und eine gut begründete eigene Interpretation gibt H.H.Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays in the Old Testament* (Oxford, 1965) S. 1–90. – Zu Jesaja 25,4 vgl. J.Coste, Le texte grec d'Isaïe XXV,1–5, *Rev. Bibl.* 6 (1954) S. 36ff.

[8] Zur Armenfrömmigkeit in Israel I.Loeb, *La littérature des pauvres dans la bible* (Paris, 1892); A.Causse, Les pauvres d'Israel, *Ét. d'hist. et de philos. rel.* 3 (1922) bes. S. 81ff.; A.Gelin, Les pauvres de Yahvé, *Témoins de Dieu* 14 (1953) S. 98ff.; Zur Begriffsgeschichte Hauck, *Theol. Wb.* VI S. 37ff. (πένης), Bammel, ebda. S. 890ff. (πτωχός) und Grundmann, ebda. VIII S. 6ff. (ταπεινός). – Nicht überzeugt hat mich R.A.Gauthier, Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, *Bibl. Thomiste* 28 (1951) S. 376ff., der bei den Psalmisten

So können wir aus dem Denken Israels über die Dienstbarkeit der Frommen und über die Bevorzugung der Armen das geheimnisvolle Wort verstehen, mit dem Maria die Verkündigung aufgenommen hat, und ebenso ihre Lobpreisung im Magnifikat. Als „Sklavin des Herrn" bekennt sie ihre Unterwerfung, ihren Gehorsam, ihre Hingabe, so wie zuvor die Tochter Sions sich dem Ratschluß Gottes gebeugt hat. Daß Gott die „Niedrigkeit seiner Sklavin" angesehen hat, bedeutet den Beginn der Endzeit, in der die Stolzen zerstreut, die Gewalthaber gestürzt, die frommen Armen aber erhöht werden. Es ist bei Lukas nicht vergessen, daß diese fromme Hingabe Marias mit wirklicher Armut verbunden ist, denn sie wird – ganz abgesehen von der Frage ihrer davidischen Herkunft – beim Reinigungsopfer ein Taubenpaar darbringen (Luk. 2,24), die Gabe der Armen. So gewiß im lukanischen Kindheitsevangelium die Gnade Gottes den Tugenden des Gehorsams und der Demut zukommt, so entschieden gilt auf der anderen Seite die göttliche Verwerfung dem Übermut, der Gewalt und dem Reichtum. Arm erscheint Maria auch bei der Geburt des Kindes in Bethlehem (Luk. 2,7–20), ja dem ganzen Evangelium des Lukas ist die theologische Betonung des Armutsideals eigen.[9] Die Seligpreisung der Armen in der Bergpredigt (Luk. 6,20 μακάριοι οἱ πτωχοί) läßt Armut und gläubige Hingabe wieder verbunden erscheinen. In manchen Reden und Gleichnissen wendet sich der Herr – nicht nur bei Lukas – dem Leben der Armen zu: dem Sklaven, dem Tagelöhner, dem Säemann, der unbemittelten Frau. Mehrere Gleichnisse zeigen den Unfreien in der Verfassung, die ihm zu dieser Zeit im Judentum und in seiner Umwelt zukam, als unterwürfigen, nicht rechtsfähigen, verachteten Menschen. Doch gerade in dieser Abhängigkeit von seinem Herrn wird der Sklave zum Abbild des Menschen schlechthin in der Konfrontation mit Gott: durch ganze Hingabe, durch Treue, durch Liebe zum Nächsten wird der Sklave würdig, in das Heil einzugehen.[10] Sklave und Herr, Arm und Reich werden in der Heilsverkündigung zu religiösen Begriffen, aber es ist unüberhörbar, daß die Botschaft sich zuvörderst an die in ihrem Herzen aufgeschlossenen Notleidenden und Bedrückten wendet und daß die Reichen und Mächtigen ihre Abwertung erfahren.

---

und in der Weisheitsliteratur die Begriffe Armut und Niedrigkeit ausschliesslich auf die innere Verfassung der Seele bezieht und von den sozialen Tatsachen völlig absehen will.

[9] O. Cullmann bei E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tübingen, 1959) S. 273; Bammel a.O. S. 904ff.

[10] J. Vogt a.O. S. 95f.

Allein die Tatsache, daß die Sklaven und die Armen zu Gleichnisfiguren werden, verleiht ihnen einen besonderen Rang. Ist der Sklave ein Bild des gottergebenen Menschen, so vermag dieses Bild im Denken aller, die es in sich aufnehmen, ein neues Leben zu gewinnen. Wenn der König Hirte der Völker heißt, dann strahlt in die Vorstellung vom Hirten, dessen Fürsorge den Vergleich nahegelegt hat, die königliche Würde zurück. Wird die Tugend als Waffenrüstung Gottes gepriesen, so erhalten die Waffen eine höhere Bestimmung, als ihnen von Haus aus zukommt. Es gibt kaum ein gewichtigeres Beispiel für dieses Eigenleben der Bildfigur als die Deutung, die Paulus in seiner Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Heilsbestimmung des Menschen dem Begriff des Sklaven gegeben hat. Es mag genügen, hier, wo es um die Gestalt der *ancilla domini* im frühen Christentum geht, auf einige gesicherte theologische Erkenntnisse hinzuweisen. Bei Paulus wird Christus dargestellt „als der, der sein präexistentes ‚Gottgleichsein' in seiner irdischen Existenz nicht in Glanz offenbaren wollte, sondern in der Niedrigkeit der Existenz eines Sklaven gehorsam geworden ist ... bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze".[11] Diese Selbstentäußerung des Kyrios verpflichtet seine Jünger zu Selbstlosigkeit, Demut und Sanftmut, zu ταπεινοφροσύνη und πραΰτης; das sind Tugenden, die der antiken Welt unbekannt waren.[12] Der Dienst des Herrn heißt Sklavendienst (δουλεύειν), Paulus nennt sich δοῦλος Χριστοῦ und δοῦλος κυρίου (z.B. Röm. 1,1; 2. Tim. 2,24), δοῦλος wird zur Selbstbezeichnung des Christen – sehr im Unterschied vom Sprachgebrauch des gleichzeitigen Judentums, dessen Lehrer sich jetzt nicht mehr als „Sklaven Gottes" bezeichnen, und die Diener Gottes sind zugleich die Diener der Gemeinde, auch deren Wirken heißt δουλεύειν oder διακονεῖν.[13] Es ist wesentlich, daß dieses Unterwerfen und diese Hingabe an den Herrn zur Befreiung vom Joch des alten Bundes und zur wahren Kindschaft Gottes führt (Gal. 4,21–5,1 und Röm. 8,15). So erhält die Wortgruppe δοῦλος in der Gemeinschaft der Christen einen

[11] K. Rahner, *Knechte Christi* (Freiburg-Basel-Wien, 1967) S. 155 zu Phil. 2,6–8 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

[12] Grundmann a.O. S. 17ff.; Bammel a.O. S. 908ff.; Gauthier a.O. S. 403ff.

[13] W. Brandt a.O. S. 94ff.; Rengstorf, *Theol. Wb.* II S. 276ff. (δοῦλος). — Die allgemeine Frage, wie sich die frühen Christen zum privaten Eigentum und zum Reichtum gestellt haben, kann hier nicht behandelt werden. Aus der neueren Literatur sei genannt P. Christophe, *L'usage chrétien du droit de propriété dans l'écriture et la tradition patristique* (Paris, 1964) S. 55ff.

neuen Sinn, ohne den alten zu verlieren. Immer wird damit zunächst der Stand des Unfreien in der bürgerlichen Gesellschaft bezeichnet, aber auch dieser weltliche Sklave ist zum Dienst Gottes und der Gemeinde berufen und steht in der Kindschaft Gottes brüderlich neben dem Freien, er wird wie dieser δοῦλος θεοῦ. Diese religiösen Erfahrungen und ihre sprachlichen Ausdrücke gehen auch in die lateinische Welt über. Der Bericht des Plinius, er habe bei seinem Vorgehen gegen die Christen Aussagen erzwungen *ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur* (*Ep. Trai.* 96,8), ist ein frühes Zeugnis dafür, daß Sklavinnen Gemeindedienst tun; sie mochten in ihrer Glaubensgemeinschaft *ancillae Christi* heißen.

Wir wollen nun genauer untersuchen, wie in nachapostolischer Zeit die „Sklavin des Herrn" und in Verbindung mit ihrer Gestalt das heilige Dienen und die fromme Armut verstanden worden sind. Das christliche Denken über Maria hat sich von nun an in der Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden der Juden und Heiden entfaltet. Die Rabbinen hielten daran fest, für Israel selbst und für die Großen des alten Israel den geheiligten Namen „Sklaven Gottes" zu gebrauchen, aber Jesus und Maria waren aus diesem Kreis verwiesen. In der Gemeinde von Qumran und in Kreisen des apokalyptischen Judentums nannten sich die Männer „die Niedrigen", auch in der rabbinischen Literatur wurde die Demut hoch gewertet,[14] doch Jesus wurde nicht als Geistgeborener anerkannt, und es lag ganz fern, Maria mit Hanna zu vergleichen. Manche Stellen der Evangelien, besonders des Johannes-Evangeliums, machen es wahrscheinlich, daß die Rabbinen schon in apostolischer Zeit die geringe Herkunft Jesu und die Armut Marias getadelt oder gar mit übler Nachrede bedacht haben.[15] Vielleicht sind unter dem Eindruck der jüdischen Angriffe auch bei einzelnen Christen Zweifel aufgekommen, ob es des Gottessohnes würdig sei, die Gestalt eines Sklaven anzunehmen; die ausführliche Behandlung dieser Frage bei Hermas, *Sim.* V 5f. legt diese Annahme nahe.[16] Ganz anderer Art, aber nicht weniger gewichtig war die heidnische Polemik gegen die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes aus der Jungfrau Maria. Für Griechen und Römer war das Prädikat δούλη κυρίου und *ancilla domini* zunächst nichts anderes als die alltägliche Bezeichnung der Sklavin irgendeines Herrn; im besonderen

[14] Grundmann a.O. S. 12ff.

[15] E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen, 1904) S. 49,98.

[16] W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen, 1909), Neudruck Darmstadt 1967 S. 315f.

konnten diese Ausdrücke auf eine kaiserliche Sklavin bezogen werden.[17] Konnte da nicht ein Heide, der bei der Berührung mit Christen zum erstenmal von der „Sklavin des Herrn" hörte oder las, in ganz profaner Weise an ein Sklavenmädchen denken, das die Geliebte ihres Herrn wurde und über das Konkubinat die Freilassung gewann – eine Verbindung, die sehr häufig war und auch in der christlich gewordenen Gesellschaft sich behauptete?[18] Vielleicht erinnerte er sich auch an die ἱεροὶ δοῦλοι, die – teils Sklaven, teils Freie – in manchen Kulten Dienste taten, in einzelnen religiösen Gemeinschaften aber auch als gottgeweihte Fromme bekannt waren.[19] Gewiß aber waren ihm aus dem reichen Schatz der Göttermythen, Heldensagen und historischen Legenden Beispiele der Liebesverbindung eines Gottes mit einer sterblichen Frau gegenwärtig.[20] Da mußte er sich freilich verwundern, wie gering diese Gottesbraut der christlichen Theogonie war: so niedrig, wie die Verehrer dieses Christus selbst, die sich unwürdig auf die Knie warfen und in elender Kleidung sich mit Staub bedeckten (Origenes *C. Cels.* VI 15).

Doch wir brauchen uns hier nicht in Vermutungen zu ergehen. Wir kennen die Einwände der Juden und der Heiden gegen das Geburtsevangelium aus der Widerlegung, die ihnen christliche Apologeten und Gelehrte des 2. und 3. Jahrhunderts haben zuteil werden lassen, vor allem aus dem Dialog des Justinus Martyr mit dem Juden Tryphon und aus dem polemischen Werk des Origenes gegen Celsus. Justin weist auf den Haß der Juden gegen die Christen hin und erhebt den Vorwurf, daß die Hohenpriester und Lehrer des jüdischen Volkes die Schmähung des Namens Jesu auf der ganzen Welt verschuldet haben (*Dial. c. Tryph.* 134,6; 117,3). Die Argumente, die Tryphon vorbringt, entspringen dem Überlegenheitsbewußtsein des Israeliten über die abtrünnig gewordenen Christen. Dieser sogenannte Christus, sagt er, ist ohne Ehre und Herrlich-

---

[17] Vgl. das reiche Material bei H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Forschungen zur antiken Sklaverei 1 (1967) S. 142,170,173,261, 273; auch bei G. Boulvert, *Les esclaves et les affranchis impériaux sous le Haut-Empire romain*. Univ. d'Aix-Marseille, Fac. de droit et des sciences économ., Thèse (1964) S. 551 Anm. 555. – Zum Begriff *ancilla* allgemein Klotz, *Thes. ling. Lat.* II 27f.

[18] P. Grimal, *L'amour à Rome* (Paris, 1963) S. 131, 160f.; F. van der Meer, *Augustinus als Seelsorger* (Köln, 1961) S. 211ff.

[19] F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, II: *Die sogenannte sakrale Freilassung in Griechenland und die* (δοῦλοι) ἱεροί, Ak. d. Wiss. u. d. Lit. (Mainz), Abh. d. Geistes -u. sozialwiss. Kl. 1960, 1 S. 149ff., 179ff.; III: *Die wichtigsten Kulte der griechischen Welt*, Abh. 1961, 4 S. 215ff.

[20] Für dieses vielbehandelte Motiv verweise ich nur auf Schmid, Art. Brautschaft, *RAC* II,528ff., wo die Literatur genannt ist.

keit in die Welt getreten (ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν). Der evangelischen Erzählung von der Empfängnis und Geburt Jesu stellt Tryphon die griechischen Mythen gegenüber: Zeus habe mit Danae den Perseus, mit Semele den Dionysos, mit Alkmene den Herakles gezeugt (67; 69,1–3; 70,5). Justin antwortet aus christlicher Glaubensüberzeugung, er anerkennt das Fehlen von Ehre, Schönheit und Ruhm in der Erscheinung des Herrn, ja er betrachtet die Erniedrigung als ganz wesentlich, doch dies gilt ihm nur für die erste Parusie, der die zweite in Herrlichkeit folgen wird (121,3). Die griechischen Mythen bezeichnet er als Verzerrungen der Menschwerdung Christi, als Nachäffungen, die der Teufel vorweg bei den Griechen erzählen ließ (69,1–3; 70,5). Schon in seiner ersten Apologie hatte Justin einige Züge, die der Ursprung des Logos Jesus Christus mit den griechischen Mythen gemeinsam hat, in gewissem Grade anerkannt, dann aber mit Entschiedenheit die jungfräuliche Empfängnis und Geburt Marias hervorgehoben und die üblen Lustbarkeiten der griechischen Götter mit Abscheu verworfen (*Apol.* I 21; 22; 33).[21] Ganz wesentlich in der Stellungnahme Justins zur Niedrigkeit der ersten Parusie ist schließlich, daß die Botschaft Christi die Wiederherstellung der Gleichheit von freien Kindern und Sklavenkindern gebracht hat, daß sie die Menschen aller Länder, ob Sklaven oder Freie, zum ewigen Heil ruft (*Dial. c. Tryph.* 134,4; 139,4f.). In dieser religiösen Aussage klingt auch der Gedanke der politischen Gleichheit an, ja der Apologet spricht es in diesem Zusammenhang aus, daß alle Menschen von Natur Brüder sind (134,6). Für die christliche Gemeinde nimmt er die Absage an Besitzgier, die Zusammenlegung der Habe zum Gemeingut und die Hilfe für die Darbenden in Anspruch (*Apol.* I 14f.; 67).

Die Einwände, die Justin dem Tryphon in den Mund legt, sind als historische Argumente in der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen zu würdigen. Dasselbe gilt auch von den Darlegungen des Juden im Werk Ἀληθὴς λόγος des Celsus, die wir aus der Gegenschrift des Origenes kennen. Wie frei auch immer die antiken Autoren in der Einführung von besonderen Personen verfahren mögen,[22] der sachliche Gehalt der ihnen zugeschriebenen Reden ist im allgemeinen verläßlich und bei

---

[21] Vgl. H. von Campenhausen, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, SB Heidelb. Ak., Phil.-hist. Kl. 1962, 3 S. 24f. – Als Inzest und Ehebruch kennzeichnet Tertullian die Liebesverbindung der Götter mit sterblichen Frauen und sagt verächtlich: *ista sunt numina vestra* (*Apol.* 21,7–9).

[22] Dies betont in unserem Zusammenhang M. Goldstein, *Jesus in the Jewish Tradition* (New York, 1950) S. 33ff., 97.

unseren Autoren unanfechtbar. So erhalten wir aus der Polemik des Origenes eine Reihe neuer jüdischer und heidnischer Anwürfe gegen die Niedrigkeit von Jesus und seiner Mutter und aus der Beweisführung des christlichen Philosophen das Bekenntnis zu den Tugenden der Demut und Liebe als Stufen der Vollkommenheit.

Der Jude bei Celsus stimmt mit Tryphon überein, wenn er die Geburt aus einer Jungfrau verspottet und dabei die griechischen Mythen von Danae, Melanippe, Auge und Antiope ins Feld führt (*C.Cels.* 1,37). Er geht aber viel weiter und stellt der falschen Jungfrauengeburt des biblischen Berichts eine Geschichte der Herkunft und Jugend Jesu gegenüber, die wohl schon früher im Judentum aufgekommen ist und sich lange halten sollte: Jesus stamme aus einem jüdischen Dorf von einer armen Handarbeiterin; diese sei von ihrem Mann als des Ehebruchs schuldig verstoßen worden und habe, ehrlos umherirrend, Jesus heimlich geboren; dieser habe sich in seiner Armut als Tagelöhner nach Ägypten begeben und sich dort an ägyptischen Zauberkräften versucht, dann sei er zurückgekehrt und habe sich mit diesen Kräften öffentlich zum Gott erklärt (*C.Cels.* 1,29). Als Ehebrecher wird von dem Juden ein Soldat namens Panthera genannt (*C.Cels.* 1,32f.), der Heide Celsus übernimmt diese Version und schließt daraus, daß auf solche Weise gewiß kein Gott gezeugt sein könne (*C.Cels.* 1,69). Celsus geht noch weiter und weist die Annahme einer Theogonie auch mit der Begründung zurück, daß die Mutter Jesu weder begütert noch von vornehmer Herkunft gewesen sei; als sie verstoßen wurde, sei sie ohne jede Hilfe geblieben, „denn niemand kannte sie, nicht einmal ein Nachbar" (1,37; 39). Armut und Ehrlosigkeit treten wieder zutage, wenn wir vernehmen, daß Jesus als Erwachsener in Jammer und Elend umherziehend mit nichtswürdigen Zöllnern und Schiffern ein kümmerliches Leben gefristet habe (*C.Cels.* 1,61f.). Das ist das herabsetzende Bild von Jesus und seiner Mutter, das in einigen wesentlichen Zügen in den Talmud eingegangen ist. Hier begegnet Jesus als Bastard eines Eheweibs, als Sohn des Panthera und der Mirjam, die Frauenhaarflechterin war.[23]

Offenkundig hat Celsus den christlichen Glauben an die jungfräuliche Geburt Marias auf den Einfluß der griechischen Mythen zurückgeführt,

[23] Hennecke, *Handbuch* S. 51ff.; H.L.Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Schriften des Inst. Jud. in Berlin 37 (1910) S. 9*ff., 21*ff.; Cecchelli II S. 155ff. – Die Talmudstellen auch bei J.B.Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 126, 2. Aufl. (1925) S. 44ff. – Zum Namen Panthera, der in Inschriften der beiden ersten Jahrhunderte besonders als Beiname von Soldaten erscheint, vgl. L.Patterson, *Journ. Theol. Stud.* 19 (1918) S. 79f. und Cecchelli II S. 159 Anm. 274.

diese christliche Nachbildung aber verworfen mit dem Hinweis, daß es unwürdig sei, den Geist Gottes mit einer so armen und gewöhnlichen Frau in Verbindung zu bringen. Da ist es geboten, aus der Stellungnahme des Origenes die Argumente hervorzuheben, die das christliche Bekenntnis zur Armut kennzeichnen.[24] Origenes billigt den griechischen Mythen in ihrem Ansatz eine gewisse Gemeinsamkeit mit dem christlichen Glauben an die Jungfrauengeburt zu, insofern sie den göttlichen Ursprung der göttlichen Seele eines Menschen erklären wollen, wie etwa die Herkunft Platons aus der Verbindung Apollons mit der von keinem Mann berührten Amphiktione (*C.Cels.* 1,37). Das ist ein Gedanke, den später auch Hieronymus mit dem Hinweis auf Platon, aber auch auf Buddha ausgesprochen hat (*Adv. Jov.* 1,42 PL 23,273). Origenes will auch die edle Abstammung und eine berühmte Vaterstadt nicht allgemein als Werte herabsetzen. Wenn aber Jesus, der aus einem Dorf stammte – und keineswegs aus einem Dorf Griechenlands –, der einem wenig angesehenen Volk angehörte und Sohn einer Handarbeiterin war, dann doch mit seiner Botschaft die Welt in Bewegung setzte, wegen seiner Weisheit und Herrschergröße bewundert wurde, dann muß er einen wunderbaren Ursprung gehabt haben, da die Seele ihre Wohnung gemäß ihrer Würdigkeit erhält, wie auch Pythagoras, Platon und Empedokles gelehrt haben. Aus einer ehebrecherischen Verbindung hätte ein unvernünftiges und schädliches Mitglied des Menschengeschlechts hervorgehen müssen (*C.Cels.* 1,29 f., 32 f.). Origenes verteidigt den Stammbaum Jesu, wenn er auch aus der Bibel die davidische Abstammung Marias nicht für klar erwiesen hält.[25] Er erklärt es im Gegensatz zu Celsus für gleichgültig, ob die Mutter Jesu ihre Herkunft kannte oder nicht: „Oder hält es Celsus für notwendig, daß die Armen nur von armen Vorfahren oder die Könige nur von Königen abstammen? ... Es ist doch bekannt, daß es auch in unseren Tagen Leute gibt, die von reichen und angesehenen Vorfahren abstammen und doch ärmer sind als Maria, während andere von niedrigster Herkunft über Völker gebieten und als Könige herrschen" (*C.Cels.* 2,32).

Auch in seinen exegetischen Schriften hat Origenes die Armut Marias mit Nachdruck hervorgehoben. Hier wird aber, wie an einigen wenigen Beispielen gezeigt sei, ganz klar, daß der christliche Platoniker mit der Armut des Herrn und seiner Mutter nicht den Gedanken des sozialen Protestes oder gar der Revolution verbunden hat. Vielmehr wird hier die

[24] Eindringende Interpretation bei C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, Orientalia Christiana Analecta 131 (1942) bes. S. 58 ff.

[25] Vagaggini a.O. S. 57.

freiwillig ergriffene Armut und die zur seelischen Verfassung geformte Armut zu einem wesentlichen Zug des Heilsgeschehens. Es gehört zur Selbstentäußerung des Herrn, daß er die menschliche Armut ergriffen hat: deshalb hat er sich eine arme Mutter und die arme Heimatstadt Bethlehem erwählt.[26] Gläubig hingenommene Armut wird zu einer hohen menschlichen Tugend, die das Gefallen der Gottheit findet. In seinen Ausführungen zum Magnifikat deutet Origenes das Bekenntnis Marias, daß „die Niedrigkeit der Sklavin" von Gott angesehen worden sei, als Äußerung der Demut. Er erinnert an das Wort des Herrn: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig im Herzen," er stellt diese Tugend unmittelbar neben die Kardinaltugenden der Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit. Er gebraucht für Demut hier nicht den seit den apostolischen Vätern geläufigen Ausdruck ταπεινοφροσύνη, definiert sie vielmehr in philosophischer Terminologie als Verzicht auf Dünkel (ἀτυφία) und als Bescheidenheit (μετριότης).[27] So verstanden, ist Demut eine Stufe auf dem Weg zur Vollkommenheit, und eben deshalb für Gott ein Anlaß, ja der nächstliegende Anlaß zur Erhöhung: *prima exaltationis occasio apud deum*.[28] Es ergänzt dieses Bild der nach geistiger Vollkommenheit strebenden Maria, daß Origenes ihr die Kenntnis des Gesetzes und die tägliche Meditation über die Propheten zuerkennt; Vertiefung in die Schrift bedeutet Annäherung an die christliche Gnosis.[29]

Maria über die Heilige Schrift meditierend, das ist ein neuer Zug, der auf das Bild der Jungfrau vorausweist, die der Engel Gabriel lesend antrifft. Doch ehe wir die weitere Ausgestaltung der Motive des mit Maria verbundenen Dienens und ihrer Armut bei den Kirchenvätern untersuchen, ist auf eine andere Quelle der Anreicherung des antiken Marienbildes hinzuweisen. Neben die theologische Spekulation ist sehr früh die Volksfrömmigkeit als schöpferische Kraft der Marienverehrung getreten. Die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten haben es ganz allgemein unternommen, die Lücken der kanonischen Berichte durch anmutige Erzählungen auszufüllen. Den Kindheitsevangelien

---

[26] *In Lev. hom.* 8,4 GCS Origenes 6 S. 400.

[27] *In Luc. hom.* 8 GCS Origenes 9 S. 50f.: *quod si vis nomen huius audire virtutis, quomodo etiam a philosophis appellatur, ausculta eandem esse humilitatem, quam respiciat Deus, quae ab illis* ἀτυφία *sive* μετριότης *dicitur.* – Vgl. das verdienstvolle ältere Werk von F. A. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2. Aufl. (Stuttgart, 1886) S. 147f. und Gauthier a.O. S. 421.

[28] *In Matth. Comm. ser.* 10 GCS Origenes 11 S. 18.

[29] *In Luc. hom.* 6 GCS Origenes 9 S. 37f., dazu *In Gen. hom.* 10,2 GCS Origenes 6 S. 95f.; vgl. Vagaggini a.O. S. 59ff.

kommt es dabei weniger auf die Klärung theologischer Fragen als auf die phantasievolle Ausschmückung des lukanischen Berichts an. Maria und Joseph werden beinahe zu Hauptpersonen, Geschichten von Götterknaben und Wunderkindern spielen in die aufblühende christliche Legende herein, die dann ihrerseits auf die bildliche Darstellung Marias und des Jesusknaben Einfluß gewinnen sollte.[30] Als besonders wirksam hat sich das *Protevangelium Jacobi* erwiesen, dessen Anfänge noch in das 2. Jahrhundert gehören, während die endgültige griechische Fassung wohl dem 4. Jahrhundert angehört. Hier treten neben Einzelheiten, die aus dem Alten Testament und den kanonischen Evangelien übernommen, hin und wieder auch mißverständlich übernommen sind, novellistische Züge antiker Herkunft und Vorstellungen, die dem religiösen Synkretismus dieser Zeit entstammen.[31] Für das Marienbild, dessen Wandlungen wir verfolgen, ist es charakteristisch, daß die Mutter des Herrn hier von allem Anfang an vor Gott und den Menschen erhöht erscheint, daß die Erinnerung an ihre Armut verklärt wird.

Es soll offenbar ihrer Verherrlichung dienen, daß ihre Eltern Joachim und Anna nicht zu den Armen gehören: Joachim ist ein sehr reicher Mann und Anna wird von einer Sklavin bedient (1,1; 2,1f.). Nachdem Anna, die lange kinderlos gewesen, von einem Engel vernommen hat, daß sie empfangen und gebären werde, verspricht sie sogleich, das Kind dem Herrn als Opfergabe darzubringen (6,2f.). Sie erfüllt ihr Versprechen: Maria wird im dritten Jahr in den Tempel gebracht und wächst im Heiligtum heran (7,1–3). Diese Weihung eines Kindes in den Tempel erinnert wohl an die Hingabe des Kindes Samuel zum Dienst des Herrn (1. Sam. 1,11). Es ist aber verwunderlich, daß nicht ein Knabe, sondern ein Mädchen Tempeldienst tut. Wohl sind Frauen für das alte Israel noch in kultischen Funktionen bezeugt, aber seit dem Exil hat die Frau keinen Platz mehr im Kult.[32] Offenbar ist diese Vorstellung, daß Maria im Tempel heranwächst und von den Priestern erzogen wird, auch von den Kirchenvätern als befremdlich empfunden worden, denn sie wird nur ganz

---

[30] W. Bauer, *Das Leben Jesu* S. 8ff.; K. L. Schmidt, *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten*, Abh. zur Theol. d. Alten und Neuen Test. 5 (1944) S. 78ff.; O. Cullmann bei Hennecke-Schneemelcher I S. 273ff.

[31] Cecchelli a.O. III S. 303ff. – Im folgenden wird nach dem deutschen Text bei Hennecke-Schneemelcher I S. 280ff. zitiert.

[32] I. J. Peritz, Women in the Ancient Hebrew Cult, *Journ. Bibl. Lit.* 17 (1898) S. 111 ff., bes. S. 145ff.; M. Löhr, *Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -kult*, Beitr. z. Wiss. vom Alten Test. 4 (1908) S. 38f., 53; R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* II (Paris, 1960) S. 248f.

vereinzelt bei ihnen erwähnt. Wohl aber erscheint das Kind Maria als Tempeldienerin in der volkstümlichen ägyptischen „Geschichte von Joseph dem Zimmermann", und es spricht viel dafür, daß der – vielleicht mit Alexandria in Verbindung stehende – Erzähler des *Protevangelium Jacobi* von dem ägyptischen Brauch, ein Mädchen bis zu seiner Hochzeit der Isis zu weihen, angeregt worden ist.[33] Außerbiblische Vorbilder sind auch zu erwägen, wenn der Erzähler berichtet, daß Maria, nachdem sie im 12. Jahr dem Witwer Joseph als Frau übergeben war, von den Priestern damit betraut wird, für einen Tempelvorhang Purpur und Scharlach zu verweben (10–12). Während dieser ihrer Tätigkeit erfährt sie die Verkündigung: beim Wasserschöpfen am Brunnen hört sie eine wunderbare Stimme; in ihr Haus zurückgekehrt, erhält sie beim Spinnen die Erscheinung des Engels, vernimmt seinen Gruß und seine Verheißung und bekennt sich als „Sklavin des Herrn" (11). Hier ist wohl Biblisches und Fremdes zusammengekommen, Rebekka am Brunnen (Gen. 24,15f.) mag dem Erzähler vorgeschwebt haben, vielleicht hatt er auch von den Athenerinnen gehört, die alljährlich den Peplos für Athena woben.[34] Ganz bezeichnend für die Tendenz der Verherrlichung Marias erscheint es mir, daß diese sich mit Weben und Wassertragen befaßt, mit Arbeiten also, die nach geläufiger antiker Anschauung zu den Aufgaben der Sklavin gehören und als harte Dienstleistungen neben Scheuern und Mahlen genannt werden, daß aber diese Tätigkeit durch den kultischen Auftrag und durch das Wundergeschehen eine göttliche Weihe empfängt. Dieser Gedanke der Erhöhung des Sklavendienstes durch Maria ist seit dem 5. Jahrhundert in die künstlerische Darstellung eingegangen: ein Mosaik vom Triumphbogen in S. Maria Maggiore in Rom zeigt die Prinzessin beim Spinnen; das Elfenbeinrelief im Mailänder Domschatz läßt die Verkündigung an die wasserschöpfende Jungfrau ergehen.[35] Das Jacobusbuch ist so entschieden auf dem Weg der Glorifizierung der Mutter und des Kindes, daß wir von daher auch seine Abweichung von Lukas im Bericht über den Ort der Geburt verstehen dürfen. Zum erstenmal wird jetzt als Zufluchtsort der Reisenden eine Höhle angegeben

[33] S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, Texte und Untersuch. zur Gesch. der alttestamentl. Lit. 56 (1951) S. 3,37.

[34] Cecchelli a.O. III S. 312.

[35] W. Braunfels, Die Verkündigung, *Lukas-Bücherei zur christl. Ikonographie* 1 (1949) S. XIf.; M. E. Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters* (München, 1957) S. 35ff.; G. A. Wellen, *Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Muttergottesbild in der frühchristlichen Kunst* (Utrecht-Antwerpen, 1961) S. 37ff.

(17f.), nicht als Stätte der Armut, sondern als lichtüberstrahlte Grotte, in der Wunder über Wunder geschieht.

Kehren wir nun zu den Kirchenvätern zurück und wagen wir eine Überschau über ihre Marienzeugnisse mit dem Augenmerk auf die „Sklavin des Herrn", auf die arme Mutter und den von ihr ausgehenden Anruf der Armen. Der Gedanke von der Selbstentäußerung des Herrn, denn wir bei Paulus theologisch geformt sahen, und die Verbindung seiner Niedrigkeit mit der ersten Parusie, wie wir sie bei Justin und Origenes kennenlernten, haben im Schrifttum der Väter die Tatsache der faktischen Armut des Herrn und seiner Mutter doch nie ganz vergessen lassen. Er war so arm, sagt Tertullian, daß er beim Einzug in Jerusalem nicht einmal einen eigenen Esel besaß (*De corona* 13 CSEL 70 S. 181). Jedoch ging es den christlichen Gelehrten vom 2.–5. Jahrhundert nicht um historische Rekonstruktion des Lebens Jesu, vielmehr um den Aufbau einer Theologie der Erlösung im Kampf mit dem Heidentum und mit der Gnosis und um die Befestigung der christlichen Gemeinden, die mehr und mehr auch Menschen der gesellschaftlichen Oberschicht in sich aufnahmen. So mochte es kommen, daß das Motiv der Armut und der mit ihr verbundenen religiösen Bestimmung in den Ausführungen über Maria zurücktrat. Untergründig wirkte es immer weiter und brach dann wieder mächtig durch. Es ist historisch bedeutsam, daß dies vor allem bei jenen Exegeten und Predigern geschieht, die sich für die freiwillige Armut entschieden haben oder der asketischen Bewegung nahestehen.

Wie neuerdings die gelehrten Werke zur „Mariologie" der Kirchenväter gezeigt haben, nahmen die Berufung Marias im göttlichen Heilsgeschehen und ihre Vorbildlichkeit für christliches Tugendstreben eine wichtige Stelle im theologischen Denken von Justin bis Cyrill von Alexandria ein. Irenäus weist darauf hin, daß sie durch ihren Gehorsam den Kreislauf des Bösen, der mit dem Ungehorsam Evas begonnen habe, zurückgedreht habe und so für sich und für das Menschengeschlecht eine Ursache des Heils geworden sei (*oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis*: *Adv. haer.* 3,22,4, dazu 5,19,1 PG 7,959; 1175f.). Dieser Gedanke, daß die Rolle der Frau bei der Sünde durch ihre Aufgabe bei der Erlösung aufgewogen worden sei, begegnet wiederholt bei den Vätern und wird von Augustin in der Polemik mit den Manichäern mit besonderer Eindringlichkeit entfaltet (*per feminam mors, per feminam vita*: *Serm.* 232,2,2 PL 38,1108).[36] Die Verbindung

[36] Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus* (Köln, 1907) S. 239ff. – Zur Antithese Eva-Maria vgl. von Campenhausen a.O. S. 26ff.

mit der Messiaserwartung Israels wurde durch die oft erörterte Abstammung Marias aus dem Geschlecht Davids gewonnen; am Ende einer lange anhaltenden Kontroverse glaubte Augustin feststellen zu können, daß sie sowohl aus dem Geschlecht der Könige wie aus dem der Priester stamme (*De cons. ev.* 2,2 CSEL 43 S. 84).[37] Mit ganzer Hingabe widmeten sich besonders Theologen des griechischen Ostens dem Mysterium der Jungfräulichkeit und der Gottesmutterschaft Marias.[38] Hier mag als abschließendes Wort die Begrüßung Marias durch Cyrill von Alexandria in der nach dem Konzil von Ephesus gegebenen Fassung stehen: „Gegrüßt seist du, Jungfrau Maria, Mutter und Sklavin. Jungfrau wegen des aus dir, der Jungfrau, Geborenen; Mutter wegen des auf deinen Armen Getragenen; Sklavin wegen dessen, der Sklavengestalt angenommen hat."[39] Hier sind die Prädikate Marias ausschließlich von ihrem Sohn hergeleitet; die Exegese hat die in der Metapher der „Sklavin des Herrn" geborgene Wirklichkeit verklärt.

Und doch ist die arme Jungfrau von Nazareth dem Denken und Leben der Christen nicht entrückt worden. Sie wurde zum Vorbild für die Auserlesenen, die die vollkommene Nachfolge Christi in Keuschheit, Armut und Gehorsam ergriffen haben. Seit Hippolytus sind in den christlichen Gemeinden Jungfrauen bezeugt, die das Gelübde der Keuschheit abgelegt haben. Tertullian nennt sie *ancillae Christi* (*De virg. vel.* 3,3 CSEL 76,4 S. 82). Doch heißen in dieser Zeit auch fromme Mädchen und tugendhafte verheiratete Frauen *ancillae dei.* Erst im 4. Jahrhundert ist der Stand der Jungfrauen zu einer festen kirchlichen Einrichtung geworden, jetzt wurde die Ablegung des Gelöbnisses mit liturgischen Zeremonien versehen, und der Name *ancillae dei* kam nun mit Vorzug denen zu, die mit dem Gelübde der Jungfräulichkeit den Eintritt in eine klösterliche Gemeinschaft verbanden.[40] Als Vorbild dieser aske-

---

[37] Friedrich a.O. S. 19ff.

[38] I. Ortiz de Urbina, Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia orientale, *Orient. Christ. Period.* 6 (1940) S. 40ff.; G. Söll, Die Mariologie der Kappadozier im Licht der Dogmengeschichte, *Theol. Quartalschr.* 131 (1951) S. 163ff., 288ff., 426ff.; von Campenhausen a.O. S. 48ff.

[39] Cyrill. Alex. *Hom.* 11 PG 77,1032: Χαίροις, παρθένε Μαρία, μήτηρ καὶ δούλη. Παρθένε μὲν διὰ τὸν ἐκ σοῦ τῆς παρθένου τεχθέντα· μήτηρ δὲ διὰ τὸν ἐν ἀγκάλαις σαῖς βασταχθέντα καὶ γάλακτι σῷ τραφέντα· δούλη διὰ τὸν μορφὴν δούλου λαβόντα. Vgl. A. Eberle, *Die Mariologie des heiligen Cyrillus von Alexandrien,* Freiburger Theolog. Studien 27 (1921) S. 127ff.

[40] Von den neueren Untersuchungen und Darstellungen der *virgines sanctae* seien genannt R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine,* Bibl. de l'Institut de droit can. de l'Univ. de Strasbourg 4 (1954) S. 41ff.; D. S. Bailey, *Mann und Frau im*

tischen Frauen wird bei Origenes, dann bei Methodius und besonders bei Athanasius Maria genannt.[41] Dann hat Ambrosius in seinem Buch *De virginibus* (2,6–16 PL 16,208–211) und in seinen andern Schriften über die Jungfräulichkeit aus dem Leben Marias einen vollkommenen Tugendspiegel für die gottgeweihten Jungfrauen gewonnen. Auch in seinem Kommentar zum Lukasevangelium rühmt er die Tugenden Marias. Ihre Worte bei der Verkündigung werden als Zeugnisse der Ehrfurcht und Klugheit, der Demut, Dienstbereitschaft und vollkommenen Hingabe gepriesen (*Expos. evang. Lucae* 2,7–9, 14,16–18 CSEL 32,4 S. 45–52).[42] Es überrascht freilich, daß in den Ausführungen zum Magnifikat die Psalmworte vom Sturz der Mächtigen und von der Erhöhung der Niedrigen nicht erläutert werden, und es ist bemerkenswert, daß zum Besuch Marias bei Elisabeth nachdrücklich gesagt wird, die jüngere Verwandte sei zur älteren gekommen und sie habe zuerst gegrüßt (a.O. S. 52f.). Das klingt wie eine Anweisung zu gutem Benehmen.[43] Auch in den Mahnungen an die Jungfrauen fehlt diese Tonart nicht, wenn es von Maria heißt: „Wann hat sie auch nur mit einem Blick den Eltern wehe getan? ... Wann hat sie sich eines Niederen geschämt?" (*De virg.* 2,7 PL 16,209). Das sind Worte, die eine gewisse Distanz des vornehmen Autors zu den Menschen der unteren Schicht erkennen lassen. Doch auch Ambrosius rühmt die Armenfrömmigkeit der in die Lesung der Schrift vertieften Jungfrau: „Nicht auf das Unzuverlässige des Reichtums, sondern auf das Gebet der Armen setzte sie ihre Hoffnung" (*De virg.* 2,7 PL 16,209), und unter den Gnaden, die er für die Kandidatin des heiligen Standes erfleht, begegnet neben der Zuneigung zu den Verwandten die Barmherzigkeit gegen Notleidende und Arme (*circa egenos et pauperes misericordia*: *Exhort. virg.* 112 PL 16,332).

Offen und freudig wurde die Hinwendung zu den Armen und Niedrigen, die im Kindheitsevangelium des Lukas enthalten ist, von den Vätern aufgenommen, die sich zum asketischen Ideal bekannten. Am mäch-

---

christlichen Denken (Stuttgart, 1963) S. 63f. – Zur Nomenklatur auch H. Leclercq, *Dict. d'arch. chrét. et de lit.* I,2 (1973) ff.

[41] Von Campenhausen a.O. S. 48ff.; Ch. W. Neumann, *The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose*, Paradosis 17 (1962) S. 8ff.

[42] Vgl. von Lehner a.O. S. 156ff.; Neumann a.O. S. 35ff.

[43] Als vergleichbarer Übergang von christlicher Sittenlehre zur Regelung von Ordnung und Anstand darf wohl gelten, wenn Augustin Marias Worte zu dem im Tempel wiedergefundenen Jesus: „Siehe, dein Vater und ich haben dich ... gesucht," als Muster der Bescheidenheit im Sinn einer allgemein geltenden *disciplina feminarum* deutet (*Serm.* 51,11,18 PL 38,343).

tigsten klingt da die Stimme des Klassikers der syrischen Kirche, des Dichters Ephräm, der sein Leben lang Diakon blieb und mit Einsiedlern in Verbindung stand. Wir lassen seine nur in griechischer Sprache erhaltenen Werke beiseite, da ihre Echtheit nicht gesichert ist, und halten uns vor allem an seine Hymnen zum Fest der Geburt und der Epiphanie, die neuerdings eine sorgfältige Ausgabe und Übersetzung gefunden haben.[44] Hier werden die Begriffe Reich und Arm unbedenklich zur Erklärung des Geheimnisses der Menschwerdung verwendet. Maria bekennt sich zur Armut im klaren Sinn des Wortes, wenn sie sagt: „Sohn des Reichsten, der zurückstieß den Schoß reicher Frauen, was hat dich gezogen zu der Armen? Denn Joseph ist arm und ich bin arm" (Beck, *Hymn. de Nat.* 15,3 S. 73). Der biblische Sinn des Wortes „Sklavin des Herrn" ist ihr gegenwärtig, wenn sie sagt, der Eintritt Gabriels habe sie zur Herrin und Magd gemacht, „denn Magd bin ich deiner Gottheit, doch auch Mutter deiner Menschheit, o Herr und Sohn!" (Beck, *Hymn. de Nat.* 5,20 S. 42). Die Magier bezeugen vor ihr, daß durch sie, die Mutter des Großkönigs, die Armut Verherrlichung finden werde.[45] Diese wörtlich verstandene Armut ist dem Dichter „der Ackerboden, aus dem die sittliche Schönheit strahlend erblüht".[46] Wenn so in der Menschwerdung der Reiche sich arm gemacht hat, dann müssen wir die Armen und die Armut lieben (Beck, *Hymn. de Nat.* 1,84. 94 S. 10; 11,6f. S. 62; 18,25 S. 87).

Doch Ephräm zieht aus seinem Verständnis der Geburt Gottes ganz bestimmte Folgerungen gerade auch für die Sklaven und Sklavinnen. In einem Lied Marias, das an ihren Sohn gerichtet ist, heißt es: „Und wer einen Sklaven hat, möge ihm die Freiheit geben, damit er ihm und seinem Herrn diene! Der Freigeborene, mein Sohn, der sein Joch auf sich nahm, erhielt nur einen einfachen Lohn. Doch der Sklave, der auf sich nahm zwei Joche zweier Herren, des himmlischen und des irdischen, erhielt doppelte Vergütung und doppelten Lohn für die doppelte Last. Die Freigeborene, mein Sohn, ist auch deine Magd, wenn sie

---

[44] I. Ortiz de Urbina, La Mariologia nei padri siriaci, *Orient. Christ. Period.* 1 (1935) S. 100ff.; vor allem E. Beck, Die Mariologie in den echten Schriften Ephräms, *Oriens Christ.* 40 (1956) S. 22ff.; von demselben Gelehrten: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, herausgegeben und übersetzt, Corp. Script Christ. Or. 186 (1959) und 187 (1959). Aus diesem Band 187, der die Übersetzung bringt, wird im folgenden zumeist zitiert.

[45] Th. J. Lamy, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones* I (Mechl., 1882) col. 131–134; H. Barre, La royauté de Marie, *Rech. de Science Rel.* 29 (1939) S. 140.

[46] Lamy II 1896, col. 1361f.

dir dient; und die Unfreie ist durch dich eine Freigeborene. In dir wird sie die Tröstung erfahren, daß sie eine Freigelassene ist. Eine unsichtbare Freilassung liegt in ihrem Schoß, wenn sie dich liebt!" (Beck, *Hymn. de Nat.* 17,8–10 S. 80f.). Hier wird dem Sklaven, der dem himmlischen Herrn dient, der doppelte Lohn zugesprochen, und der in der Unfreiheit lebenden christlichen Frau eine unsichtbare Freilassung zuerkannt. Voran aber steht die Mahnung, dem Sklaven die Freiheit zu geben, damit er dem Herrn dienen könne. Es ist wahrscheinlich, daß hier an die rechtliche Freilassung gedacht ist – in einer Zeit, in der selbst Basilius, wenn auch mit Vorsicht, sich bereit erklärt hat, einem wegen seines Glaubens geflohenen Sklaven in der Gemeinschaft der Mönche Schutz zu gewähren.[47] Aber auch für den in der Unfreiheit verbleibenden Sklaven gilt der Staz, daß er zur Freiheit erhoben und mit dem Geschlecht des Herrn des Alls verbunden ist. Durch die Taufe wird der Sklave freigesetzt, der Freie dem Sklaven angeglichen (Beck, *Hymn. de Epiph.* 4,6–8 S. 143). Diese geistige Erhebung gilt besonders auch für die gottgeweihte Jungfrau, die der Herr sich zur Braut nahm; sie darf bekennen: „Dein, o Herr, werde ich sein, und wenn ich niedrigen Standes bin, dir bin ich edel!" (Beck, *Hymn. de Nat.* 8,21 S. 54).

Diesem Dichter der Armut kommt von den lateinischen Vätern Hieronymus am nächsten: der Schriftgelehrte, der Altes und Neues Testament von Grund aus als Einheit verstand; der Eremit, der in die Einsamkeit von Bethlehem zog. Versuchen wir, aus seinem reichen Schrifttum einige Zeugnisse zu versammeln, die von der Armut des Herrn und seiner Mutter und von der Dienstbarkeit in der Nachfolge Christi handeln. Nach dem Vorbild des Apostels Paulus versteht Hieronymus die Menschwerdung als Selbstentäußerung Gottes durch Annahme der Sklavengestalt. Er übersetzt: *semetipsum exinanivit formam servi accipiens* (Phil. 2,7) und gebraucht wiederholt dafür die kurze formulierung: *hominem adsumpsit*.[48] Auch darin folgt er Paulus, daß er zum Heilsgeschehen die Erhebung der Menschen aus der Sklaverei der Furcht (*servitus in timore*) zum Dienst

[47] Die praktische Auswirkung der christlichen Stellungnahme zur Sklaverei kann hier nicht dargelegt werden. Für diese Frage und für die Erklärung des Basilius verweise ich auf die bald in den „Forschungen zur antiken Sklaverei" erscheinende Arbeit von H. Bellen, *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich.* – Zur Problematik des Eigenbesitzes und des Reichtums bei Basilius und den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts sei nochmals an die Darstellung von P. Christophe erinnert (oben S. 247 Anm. 13).

[48] Belege bei J. Niessen, *Die Mariologie des heiligen Hieronymus* (Münster, 1913) S. 105ff.

der Liebe zuschreibt. In dieser *nobilis servitus* stehen David und Moses, die sich Sklaven des Herrn nennen, ebenso Maria mit ihrem Wort: *ecce ancilla domini* (*Comm. in ep. ad Tit.* 1,1 PL 26,555ff.). Mit rhetorischer Kraft schildert der Prediger zum Weihnachtstag die Armut bei der Geburt des Herrn in Schmutz und Staub: „Da mag jeder Arme Trost empfangen. Joseph und Maria, die Mutter des Herrn, hatten keinen Sklavenjungen, kein Sklavenmädchen; sie kommen allein von Galiläa, von Nazareth, sie hatten kein Lasttier: *ipsi sunt domini et famuli.*" Sie wagten nicht, sich unter die Reichen zu mischen, und fanden für die Geburt nichts außer einer Krippe: "Silber und Gold steht dem Heidentum zu, dem christlichen Glauben die schmutzige Krippe" (*Anecd. Mareds.* III 2, 1897, S. 393f.). Immer wieder kommt Hieronymus auf das ärmliche Bethlehem zu sprechen, auf die Herberge, die Höhle und die Krippe. In einem Brief an Marcella schreibt er: „Wo sind da die breiten Hallen, wo die vergoldeten Wände? Wo der Palast, der durch die Strafarbeit der Elenden und durch die Mühe der Verurteilten geschmückt ist?" (*Ep.* 46,11 CSEL 54 S. 341). Auf dieses Städtchen paßt das Wort des Apostels: „Was schwach ist vor der Welt, hat Gott auserwählt, um das Starke zuschanden zu machen" (*Ep.* 57,8,5 CSEL 54 S. 517f.).[49]

Diese Selbstentäußerung des Gottessohnes, der bis zum 30. Jahr im Verborgenen blieb und sich mit der Armut der Eltern zufriedengab, fordert von uns Entsagung (*Ep.* 22,39,2f. CSEL 54, S. 206). Er selbst hat es uns gelehrt mit den Worten: „Wer unter euch der Größte sein will, sei der Sklave aller." Das ist die *nobilis servitus* des Apostels, ist *servitus caritatis*, jener Dienst in der Nächstenliebe, den Paulus, der sich *servus dei* nennt, verwirklicht hat (so in dem eben genannten Eingang des Kommentars zum Brief an Titus). Die volkommene Hingabe des *servus Christi* verlangt, daß er nichts besitze außer Christus, so schreibt Hieronymus an den Mönch Heliodorus (*Ep.* 14,6,4 CSEL 54 S. 53), und diesem gibt er für den Tag des Jüngsten Gerichts die Zuversicht, daß er der seliggepriesene Sklave sein werde, den der Herr wachend vorfindet: während die mächtigsten Könige zittern und die heidnischen Philosophen scheitern, wirst du frohlockend deinen Gott erkennen, der gekreuzigt war, der in Windeln gewickelt in der Krippe lag, den Sohn des Arbeiters und Handwerkers, der am Busen seiner Mutter nach Ägypten floh, der das Scharlachgewand trug und mit Dornen gekrönt wurde (*Ep.* 14,11,1f. CSEL 54, S. 61). Wie die Mönche, so gehen auch die Asketinnen, voran

[49] Weitere Zeugnisse bei Niessen a.O. S. 134ff.

die gottgeweihten Jungfrauen, den Weg der vollkommenen Nachfolge Christi. Sie heißen daher bei Hieronymus *ancillae Christi*, so Eustochium, Fabiola und die Tochter der Laeta,[50] und es ist zu beachten, daß hier die Metapher ihr eigenes Leben entfaltet. In der Würdigung der toten Fabiola wird ihre Tugend gepriesen, ihr Fasten und Almosengeben, ihre Demut und Glaubensglut, dann aber auch ihr Leben in Niedrigkeit, ihre plebejische Ausstattung, ihre sklavenhafte Kleidung; das Motiv der *ancilla Christi* wird förmlich zum Leitmotiv für die Laudatio der Toten (*Ep.* 77,2,1–3f. CSEL 55 S. 37f.). Diese frommen Sklavinnen und Bräute Christi hat Hieronymus, der Verfasser der leidenschaftlich erregten Schrift *De perpetua virginitate b. Mariae adversus Helvidium*, wiederholt auf das Vorbild Marias hingewiesen.[51]

Wenn wir hier haltmachen und noch einmal zurückschauen, dürfte die Wirkung klar sein, die das Bekenntnis *ecce ancilla domini* und der Lobpreis auf die umstürzende Macht Gottes im Magnifikat für Glauben und Frömmigkeit der frühen Christen gehabt haben. Der tiefe Sinn, den Israel mit dem „Sklaven Gottes" und mit der religiösen Berufung der Armen verbunden hatte, war aufgenommen. Doch der soziale Anruf, die Niedrigen zu erhöhen, wurde durch den paulinischen Gedanken, daß durch die Erfüllung des Heils der Sklave Gottes nun Kind Gottes geworden sei, und daß diese Bestimmung für Freie und Unfreie gelte, im vollen Sinn des Wortes aufgehoben, transponiert. Das theologische Denken wandte sich der Gottesmutter zu, die durch ihre Demut den Weg sittlicher Vollkommenheit allen voranging und durch ihre Tugend zur Mittlerin im Heilsgeschehen erwählt war. Im frommen Glauben des Volkes wurde diese Erhöhung der niedrigen Jungfrau auch in die historische Wirklichkeit übertragen, Maria wurde zur Tochter reicher Eltern. Im Bild der Prinzessin, die das Wort der Verkündigung empfängt, und im Dogma der Theotokos kamen sich diese Vorstellungsreihen nahe.

Nur selten konnte der Gedanke anklingen, daß in der Welt des Heils die Unfreiheit und die Armut als Zustände des wirklichen Lebens behoben werden sollten. Nur das asketische Christentum hat diesen Ruf noch klar vernommen. Es erscheint wie eine äußerste Lösung, daß Armut, Gehorsam und Keuschheit des mönchischen Lebens als Erfüllung des Auftrags galten, der in der Selbstentäußerung des Herrn und in der Armut der *ancilla domini* den Christen gegeben war.

[50] *Ep.* 22,24,1; 77,2,3; 107,13,6 CSEL 54 S. 176; 55 S. 38 und 305.

[51] So *Ep.* 107,7,2 CSEL 55 S. 298; *Ep.* 22,38,3 CSEL 54 S. 203; vgl. *Ep.* 39,7 CSEL 54 S. 307.

Die Doktrin der Kirchenväter hat durch viele Jahrhunderte fortgewirkt, ja sie wirkt kraftvoll bis heute. Es sei zum Schluß noch ein Hinweis auf die Marienlehre erlaubt, die das zweite Vatikanische Konzil im achten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche vorgetragen hat. Dort ist in Artikel 55 von Maria gesagt, daß sie hervorrage unter den Demütigen und Frommen, die das Heil mit Vertrauen erhoffen und empfangen. Damit ist sie – wie bei den Kirchenvätern – mit den Frommen Israels in Verbindung gebracht.[52] Im Artikel 46 derselben Konstitution, der von den Ordensleuten handelt, wird aus den evangelischen Räten die jungfräuliche und arme Lebensweise hergeleitet, „die Christus der Herr gewählt und seine jungfräuliche Mutter sich zu eigen gemacht hat" – auch hier also, wie bei den Vätern, Maria als Vorbild der Asketen. Dagegen ist Maria nicht genannt an manchen andern Stellen, an denen die Verpflichtung der Kirche und aller Christen zur Hilfe für die Armen ausgesprochen wird: so in derselben Konstitution Artikel 8, auch in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" Artikel 88 und im „Dekret über den Ökumenismus" Artikel 12, wo auf „das Antlitz Christi, des Gottesknechtes" hingewiesen ist. Vielleicht wird die neue Hinwendung zur „Kirche der Armen" das manchmal vergessene soziale Motiv der *ancilla domini* wieder entschiedener zur Geltung bringen – im Geist von Charles Péguy,[53] der in seiner Dichtung „Das Tor zum Geheimnis der zweiten Tugend" von Maria sagt:

„Die unendlich Königin ist.
Weil sie die Niedrigste ist unter allen Geschöpfen.
Nur ein armes Weib, ein armseliges Weib, eine arme Jüdin aus Judenland."

Tübingen, im Rotbad 10

[52] Dazu die Interpretationen von R. Laurentin, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie* (Regensburg, 1959) S. 129 (vor dem Konzil) und *Mutter Jesu-Mutter der Menschen* (Limburg, 1967) S. 106f. (nach dem Konzil).

[53] Ch. Péguy, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, übersetzt von H.-U. von Balthasar (Luzern, 1943) S. 52. – Vgl. das Zitat bei Laurentin, *Mutter Jesu-Mutter der Menschen* S. 103.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 264–272; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

HOUSE-CHURCHES IN ROME*

BY

JOAN M. PETERSEN

Nowadays the life and vigour of the small Christian group or cell are often contrasted with the alleged deadness of the parish church and its organization, the preservation of which is called in question by critics who would prefer that the buildings and their sites should be sold in aid of the developing countries and that the congregations should meet for worship in one another's houses as the early Christians did.

It is against the background of this kind of contemporary ecclesiological thought that it is useful to examine the evidence relating to the house-churches of the early Christians. Our nineteenth-century forebears tended to look upon the Middle Ages as the golden age of Christendom; the unfortunate effects of this habit on both liturgy and architecture are with us yet. Now, however, we may be in danger of being so slavish in our respect for the early Christians that we substitute for a sham medievalism a kind of patristic fundamentalism or self-conscious neo-primitivism.

The primary literary source for the existence of house-churches is, of course, the New Testament. The original house-church was that "large upper room furnished", where Jesus and the Apostles were accustomed to meet and where the Last Supper was held. References to house-churches are found in the Acts and in the Epistles. The general pattern of what happened in the house-churches of apostolic and sub-apostolic times is probably summed up in Acts 2.42. From Acts 1.13, and from the story of Eutychus in Acts 20.6–9, we gather that some, at any rate, of these assemblies for worship took place in rooms upstairs, probably in the upstairs dining-rooms which were a feature of eastern houses. In general the writers of the New Testament are probably stressing the aspect of Christian community rather than Christian meeting-place when they speak, for example, of the church in the house of Aquila and Priscilla

* A communication read at the Conference of the Ecclesiastical History Society, University of Sussex, July 1968.

(Romans 16.5 and 1 Corinthians 16.24) or of Nymphas (Colossians 4.15). The word commonly used for a house is οἶκος, which admittedly can mean a dwelling, particularly in Homer, but in the New Testament is often used to signify "house" in the sense of "family" or "household". This meaning is well brought out in the story of Lydia in Acts 16.15: ὡς δὲ ἐβαπτίσθη, καὶ ὁ οἶκος. We should probably not be far wrong in assuming that Christians of the apostolic and sub-apostolic age at first met in ordinary rooms in private houses. We have no archaeological evidence before the first half of the third century to suggest that special rooms were set apart for worship. It may perhaps not be a coincidence that the phrase *domus ecclesiae* is not used until the third century, the period of Dura-Europos, where the house-church consists of a room for worship and a baptistery, the paintings in which reveal their Christian character and their separation from ordinary domestic use.

The fame of the group of house-churches in Rome has tended to be obscured by that of the Catacombs, the romantic interest of which still often causes considerable misunderstanding about their nature and function. The Catacombs were not the normal place of Sunday eucharistic worship for the early Christians, even in times of persecution. They contain no hall or room large enough for a congregation, and the faithful would only have attracted unwelcome attention to themselves, had they been seen flocking there in large numbers on Sundays. Indeed we have no positive evidence for the celebration of the Eucharist in the Catacombs prior to the building of the cemeterial basilicas after the Peace of the Church, though a passage in the apocryphal *Acts of John* (which may perhaps be assigned to the second century)[1] suggests that this may have taken place on anniversaries, close to the tombs of the martyrs. No, it was in the homes of the faithful, in different parts of the city, that these eucharistic gatherings were held, and it would seem that the historic titular churches of Rome today, each of which is assigned to a cardinal, are the direct descendants of these humble assemblies.

The sixth-century chronicler of the *Liber Pontificalis* states that Cletus, on the order of St Peter himself, ordained twenty-five priests to whom Evaristus, at the beginning of the century, entrusted the parish churches (using the word "parish" in its modern American rather than its English sense) or *tituli* of Rome.[2] According to his narrative, which here is a

[1] Cited in L. Hertling and E. Kirschbaum, *The Roman Catacombs*, E.T. (1960), 166.

[2] *L.P.* I, 122, 126. (All references to the *Liber Pontificalis* are to Duchesne's edition.)

repetition of the Cononian abridgement of the first edition, this type of organization persisted down to the reign of Maxentius, when Pope Marcellus made certain provisions: *XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum et penitentiam et sepulturas martyrum.*[3] We may assume from his use of earlier evidence that he is trying to offer an explanation of the ecclesiastical organization of the Rome of his own day, which was of ancient but obscure origin. The very word *titulus*, which means a title to property, suggests that these foundations go back to a period when the Church was not a property-owner in her own right, and when the meeting-places of the faithful were known by the names not of saints but of the owners of the properties containing the rooms for worship. The custom of providing a dedication came into being in the second half of the fourth century, which gives us a *terminus ante quem*; the mode of holding church property was certainly prior to the Constantinian legislation, and indeed to the last confiscations under Diocletian, which suggests the latter half of the third century as the period when the present *tituli* originated.

We may therefore postulate a period from the middle of the first century to the late second or early third century when Christians worshipped in ordinary private houses and when the official ecclesiastical organization of Rome had not yet been set up. This was probably followed by a period from the early third century to the accession of Constantine, when rooms concealed in secular buildings were set aside for worship and appropriately decorated, but when in Rome, at any rate, there were no church buildings as such. The archaeological evidence suggests that the epidemic of church building during this era described by Eusebius[4] belongs to the provinces rather than to Rome.

The writer has not yet found it possible to visit all the present-day *tituli* to verify the claim of Krautheimer that "incorporated into their walls or preserved below their floors are, almost without exception, the remnants of large tenement-houses or private *thermae* dating from the second or third centuries or at least from the period before Constantine",[5] but enough has been seen to support the view that large "purpose-built" churches were not erected until the adoption of Christianity as the official religion made them necessary for the greatly increased congregations.

Built into the walls of at least three of the present titular churches

[3] *L.P.* I, 73, 75, 164.

[4] *H.E.* VIII, 1.5.

[5] R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture* (1965), 8.

are the remains of houses of several storeys which date from the second and third centuries, but which have undergone modification in the course of time. These three churches are the *tituli* of Anastasia, Clement, and Byzans or Pammachius.

Of the church of Sant' Anastasia there is little to be said. There are no excavations and only the exterior wall proclaims the early origin of the building.

The fascinating and glorious church of San Clemente, however, still presents many problems to the church historian and the archaeologist. According to the *Liber Pontificalis*[6] it was the *titulus* of T. Flavius Clemens, son of Faustus or Faustinus who lived on the Caelian Hill. He may perhaps be identified with the T. Flavius Clemens, nephew of the Emperor Vespasian and husband of Flavia Domitilla, who became consul in 95 and probably died as a Christian martyr. The dedication of the church to Pope Clement I (who may have been a freedman of the Flavian family) probably did not take place until the last years of the fourth century. St Jerome, writing in 392, says: *Nominis eius memoriam usque hodie Roma exstructa ecclesia custodit.*[7] The use of the term *memoria* presents certain difficulties, since it is the common term for a martyr's shrine, and the relics of St Clement buried beneath the high altar (together with those of St Ignatius of Antioch) are said to have been brought from the Crimea, where he was martyred, in the ninth century. The authority for the Crimean martyrdom of St Clement, however, is the dubious *Acts of Clement*, dating from the sixth or seventh century. There may well be another explanation, as we shall see.

This church consists of three layers: (1) the present church, consecrated in 1128; (2) the earlier basilica, built in 385 and probably badly damaged by the Normans in 1084, all trace of which was lost until the discoveries of Father Mulhooly in the nineteenth century; (3) the Mithraeum and the so-called "oratory of Clement". Much of the upper part of the original house was destroyed, or, at any rate, much altered, when the fourth-century basilica was constructed. The oratory is immediately below the apse of the fourth-century basilica, in the same position as the *confessio* in St Peter's and other Roman churches. It may well be that the relics of St Clement were buried here and later removed to the basilica and finally to the present church.

The proximity of the Mithraeum to the Christian church has worried

[6] *L.P.* I, 123.

[7] *De viris illustr.*, c. XV.

some scholars, but there are at least two possible explanations. (1) This was originally the *memoria* and as such would be specially marked out for confiscation, but would be reclaimed as of right by the Christians when Maxentius decreed the restoration of the *loca ecclesiastica.* (2) The passage between the Mithraeum and the oratory is probably a narrow street between two houses. This seems the more likely explanation because: 1. had the Mithraeum been formerly a church, the Christians would surely have taken all possible steps to purge it of all traces of pagan occupation when they recovered it; 2. two distinct types of building may be observed; the oratory forms part of a large public building with massive walls consisting of blocks of tufa joined with courses of bricks laid in *opus reticulatum*, whereas the other building appears to be an insula or apartment-house two storeys high and dating from the late second century.

Not far away, on the Caelian Hill, are the remains of another house-church, found beneath the church of SS. Giovanni e Paolo by the Passionist Father Germano da Santo Stanislao in 1887 and further excavated getween 1948 and 1958 through the generous interest of Cardinal Spellman, the titular cardinal of the church, and Ambassador Joseph P. Kennedy. The outline of the walls of three Roman houses can plainly be traced in the south wall of the church, fronting the Clivus Scauri. The ground-floors were occupied by shops, and the upper part by prosperous families. The two houses nearest the top of the hill, one of the second century, appear to have been converted at that period into a single dwelling in the possession of the owner of the more modern house. This may be deduced from the structural alterations and from the fact that the pagan paintings in the earlier house were covered by a coating of plaster which was soon adorned by Christian *graffiti.* The reason for these alterations is the need to provide access to what is plainly a *memoria.* This was done by means of a steep staircase in the middle of the two houses, which led to a small three-sided shaft, in fact, a *confessio*, decorated with paintings showing scenes of a martyrdom.

Having drawn these conclusions from the archaeological evidence, we are confronted by certain historical and iconographical problems. The first of these relates to the identification of the *titulus.* It is impossible to go into details here, but it would appear that the *titulus Byzantis* and the *titulus Pammachii* of the *Liber Pontificalis*[8] are one and the same and

[8] *L.P.* I, 510; II, 32.

that Pammachius, the son of Byzans and friend of St Jerome, according to epigraphical evidence at the church,[9] was regarded as its second founder. He was perhaps the last owner of the house on the Caelian Hill.

The second problem relates to the connection of the house-church with the cult of the martyrs St John and St Paul. The present dedication of the church is not used until 535, and it is not decisively substituted for the older *titulus Pammachii* until 595. According to the so-called *Passion of St John and St Paul*, a sixth-century account of their martyrdom, these saints were victims of the persecution of Julian the Apostate in 361. Yet, as we have already seen, the buildings themselves are of second- and third-century origin, and the wall-paintings are of a style to correspond. Two solutions have been suggested: (1) These martyrs never existed; the dedication derives from St John the Baptist and St Paul the Apostle, whose feast days, the 24th and 30th June, include, so to speak, the 26th (the commemoration of the martyrs St John and St Paul in the Roman calendar); the legend is a plagiarism of that of two oriental saints, John and Maximus, who were put to death at Antioch under Julian the Apostate. (2) The distribution of windows, the strengthening of ground-floor walls, and the construction of the monumental staircase suggest, according to Krautheimer,[10] the existence of a large meeting-room on the upper floor in the third century, which was superseded in the fifth century by the present basilica. During the last quarter of the fourth century the *confessio* of the martyrs was inserted on the mezzanine landing of the staircase. This seems the more likely solution, and accords with the fact that 410, the year of the death of Pammachius, is the last possible year in which the basilica could have been built. Moreover the paintings in the *confessio* have been pronounced by experts to be of the late fourth century. All the paintings in this house-church are particularly charming, one of the finest being the *orans* in the so-called room of the *orans*.

The restoration of these remains has been most sympathetically carried out, but the same cannot unfortunately be said of those of another house-church on the other side of the Tiber, some distance away. During the early years of this century excavations were carried out under the direction of Cardinal Rampolla in the crypt of Santa Cecilia in Trastevere, and the remains of a house, assumed to be the one which Urban II, according to tradition, converted into a church in 230 at the wish of St Cecilia, brought to light. These remains have been so heavily restored

[9] *Damasi Epigrammata*, ed. Ihm, 106.

[10] Krautheimer, *op. cit.*, 9.

that dating is difficult, but one has the impression of a large house, comparable to the one containing the oratory of Clement; one of the rooms appears to have been a granary. Trastevere was the home of the Jewish colony in Rome in imperial times; it is possible that those Christians whom St Paul found in Rome were converts from Judaism, and that this house-church has links with a very early period of Roman Christianity, but such an idea can, in the nature of things, be no more than a conjecture.

Perhaps the most baffling of the remains of early Christian places of worship in Rome are those lying to the west of the church of San Martino ai Monti, well below the level of the present church. Apart from the question of the identification of this building with the *titulus Equitii* and the *beati Martini ecclesia iuxta Silvestrem* of the *Liber Pontificalis*,[11] which is one of considerable complexity, the walls and ground-plan are themselves extremely confusing in appearance. The exterior appears to be that of a middle-class house, but the interior is a barn-like, pillared hall of considerable height. Some of the masonry is of the Severan period, but much of it is medieval work which was added to give structural support to the floor of the present basilica when it was built. There are also some pillars added in modern times. The French archaeologist, the Abbé René Vielliard,[12] is of the opinion that this is a pre-Constantinian basilica, but its ground-plan, so far as it can be distinguished, is not basilical in character. It is possible that this structure may be of an intermediate character, comparable to the kind of large meeting-room whose existence in the upper floors of the houses below SS. Giovanni e Paolo has been postulated by Krautheimer. Alternatively it may have been some kind of barn or granary (like the one below Santa Cecilia in Trastevere) which was attached to a large house, probably the house of Equitius, and came to be used by the Christians for their assemblies.

What kind of houses contained the house-churches at Rome? One's impressions tend to be mixed. On the one hand, they seem to have been the houses of wealthy persons, with large rooms decorated lavishly with paintings, on the other, they have some connection with the world of craftsmen and artisans; the house of Clement was in close proximity to a tenement-house; the house of Pammachius contained various tanks and basins suggestive of industrial activity, and its ground floor consisted of shops; the house of Cecilia included a granary; and the house attributed

[11] *L.P.* I, 46, 187.

[12] *Les origines du titre de Saint-Martin aux Monts à Rome* (1931), *passim*.

to Equitius looks like a barn or storeroom. The answer to this apparent contradiction can be found in the character of the *palazzi* of the Italian cities. The word "palace" in English suggests a single, vast dwelling, whereas the Italian *palazzo* is more comparable to the buildings of the Royal Mile of Edinburgh in its heyday. The lower part of the building may be shops or workrooms, and the attics flats for poor relations. The real palace is the intervening portion, the *piano nobile*. It may well be that this is a tradition inherited from ancient Rome. What we now see below the titular churches is the lower part of the ancient Roman *palazzo*; the *piano nobile* has become first the large meeting-room and later the basilica. The lesser rooms could be used for accommodation for the clergy and for other Christian purposes; they formed the *domus ecclesiae*, whereas the meeting-room was known as the *dominicum* or the *domus Dei*.

This is not the place for a detailed discussion of the origin of the Christian basilica, but the evidence provided by an examination of the surviving house-churches does not suggest that it developed from the ground-plan of the Roman house, a theory that was fashionable some years ago, when less archaeological evidence was available, and had a number of distinguished supporters, including Duchesne and Gregory Dix. The whole question has been dealt with by the present Director of the British School at Rome in a paper entitled *Constantine and the Origins of the Christian Basilica*.[13]

The Abbé Vielliard[14] has made an interesting survey of the situation of the various *tituli*, relating it to what is known of the social and economic background of each region of the city. He concludes that all the *tituli* which are known to have existed before the Constantinian peace are in districts which were being opened up in the third century. Until the beginning of the sixth century the churches were thickest on the ground in the strip on either side of the Servian wall to which the homes of the majority of the population were confined. There were no churches in the centre of Rome, because this was a non-residential area, filled with public buildings. It was not until the period of the Gothic invasions, when the population abandoned the hills in favour of the centre of the city, that churches appeared there.

In conclusion, this examination of a few examples of early Christian house-churches in Rome may have some relevance for our own times. It

[13] J. B. Ward Perkins, Constantine and the Origins of the Christian Basilica, *Papers of the British School at Rome* 12 (1954), 69–90.

[14] *Recherches sur les origines de la Rome chrétienne* (1941), esp. 31–49, 142–143.

has shown that, in all probability, the early Christians used ordinary rooms for worship only at a period when they were in continual danger of persecution. There was no question of worshipping in houses in order to make religion part of daily life. When the Church became tolerated at any rate tacitly by the authorities and when, with the passing of time, the eschatological element in the Christian religion had become less prominent, Christians began to set aside rooms for worship which were in effect churches; in the sixth century and probably earlier a church was dedicated by the fact that a Mass had been solemnly said within it, as we learn from a letter of Pope Vigilius.[15] If therefore it is nowadays thought desirable that services should be held in ordinary rooms in private houses, this should be done solely on the grounds of the pastoral needs of twentieth-century Christians and not because it was the practice of Christians in an earlier and more dangerous age. On the other hand, the third-century *domus ecclesiae* consisting of an unpretentious chapel, rooms for parochial activities, and simple accommodation for the clergy may well be more suited to twentieth-century needs than some of the nineteenth-century Gothic basilicas, if one may use such an expression, which are such a burden to many congregations; but whether present-day pastoral needs are sufficient justification for destroying the benefactions of our ancestors is a question which cannot be answered here.

*London, N.W.*1, S.P.C.K.

[15] Cited in L. Duchesne, *Christian Worship: its Origin and Evolution*, 5th edn, E.T. (1919), 403.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 273–292; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

BEMERKUNGEN ZUM TEXT VON LACTANZ, DE OPIFICIO DEI

VON

EBERHARD HECK

Hildebrecht Hommel
zum 70. Geburtstag
am 19. Mai 1969

Wie I. Opelt[1] in ihrer Besprechung des jüngsten Beitrags zur Kommentierung der Schriften des Lactanz feststellt, kann der Interpret des Cicero Christianus neben anderen günstigen Voraussetzungen[2] auf eine auch nach heutigen editorischen Maßstäben solide Ausgabe zurückgreifen, nämlich die von S. Brandt im Wiener Corpus besorgte.[3] Uneingeschränkt – eventuelle Nachkollationen können natürlich Korrekturen im Detail ergeben – darf man das von der wünschenswert ausführlichen Dokumentation der Überlieferung sagen, hingegen wird man die daraus besonnen und ohne textkritische Prinzipienreiterei gewonnene Textkonstitution immer wieder nachprüfen müssen, wie es beispielhaft Th. Stangl[4] getan hat. Das gilt auch für das erste christliche Werk des Lactanz, den als Vorarbeit zu den *Divinae institutiones* kurz nach dem Übertritt zum Christentum 303/4 verfaßten Traktat *De opificio dei*.[5] Anläßlich der begonnenen, durch andere Arbeiten noch aufgeschoben Kommentierung

[1] I. Opelt, *Gnomon* 40 (1968), 721f., Rezension von: H. W. A. van Rooijen-Dijkman, *De vita beata – Het zevende boek van de Divinae Institutiones van Lactantius, analyse en bronnenonderzoek* (Assen 1967).

[2] Die knappen Hinweise bei Opelt a.O. sollten freilich nicht so mißverstanden werden, als sei im Lactanz "nichts mehr zu holen"; Anregungen genug bei A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis, Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, AHAW 1960, 2 (Heidelberg 1960), bes. 222–231.

[3] CSEL 19 (1890); 27,1 (1893), 2 (1897; mit *Mort. persec.* ed. G. Laubmann – inzwischen erneuert von J. Moreau, Sources Chrétiennes 39 [Paris 1954]); alles 1965 nachgedruckt bei Johnson Reprint, New York.

[4] Th. Stangl. Lactantiana, *RhM* 70 (1915), 224–252. 441–471, bes. zum Prosarhythmus, womit noch willkürlich umgeht R. Pichon, *Lactance. Etude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin* (Thèse Paris 1901), hier 328f.

[5] Zuletzt dazu Wlosok 180–192; Literatur 180,3, richtig 191,28 zur Frage von Übertrittszeit und -ort (Nikomedien).

dieser Schrift glaube ich hier und da zu einem anderen Ergebnis gekommen zu sein als Brandt und stelle diese und andere kontroverse Stellen in der Reihenfolge des lactanzischen Textes zur Diskussion. Ausgespart bleiben zwei Komplexe, die gesondert behandelt werden müssen, einmal die Einschaltungen der 3. Hand des Codex Bononiensis 701, die in *Opif.* von anderer Art sind als im übrigen in B erhaltenen Corpus,[6] zum andern der „dualistische Zusatz" hinter 19,8, der trotz seiner andersartigen Bezeugung nur im Rahmen einer erneuten Erörterung des ganzen, in erster Linie die *Inst.* betreffende Problems sinnvoll untersucht werden kann.[7]

Die relativ günstige, weil gegenüber den *Inst.* weniger diffuse, gegenüber den anderen Schriften breitere Textgrundlage bilden wesentlich folgende Hss.: B = Cod. Bononiensis 701, 5. Jh., der trotz seinem ehrwürdigen Alter bereits stark interpoliert ist;[8] V = Cod. Valentianensis 148, 9. Jh., der zwar viele Schreibfehler aufweist, im Ganzen aber einen von Eingriffen freien Text gibt;[9] P = Cod. Parisinus Puteani 1662, 9. Jh., der eine größere und mehrere kleine Lücken hat und oft einen entstellten Text bietet.[10] Kaum erheblich sind die Fragmenta Floriacensia (F), die meist mit B zusammengehen, und HMS, die Stücke aus *Opif.* 19 und 20 hinter den *Inst.* enthalten,[11] sowie zwei für den Zusatz nach 19,8 verwendete Recentiores g und h.[12]

---

[6] S. unten Anm. 8.

[7] S. dazu Wlosok 187,18; V. Loi, Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio, *Annali fac. lett. filos. mag. univ. Cagliari* 29 (1961–65), 37–96, bes. 41 m. Anm., zu *Opif.* 19,8 add. 69f.; Van Rooijen-Dijkman 6f. Eine primär textgeschichtlich orientierte Untersuchung führe ich zur Zeit durch.

[8] Beschreibung CSEL 19, XIIIff.; 27,1 VIIIf. (auch zu B^3). Nach E. A. Lowe, *CLA* III 280 ist B^1 aus dem 5., B^3 aus dem 7. Jh.; nach freundlicher Auskunft B. Bischoffs, dem ich für ein eingehendes Gespräch über die Datierung der Lactanzhss. zu danken habe, gehört B^3 aber ebenfalls ins 5., allenfalls beginnende 6. Jh. Über die Zusätze in *Opif.* hoffe ich an anderer Stelle handeln zu können.

[9] Beschreibung CSEL 27,1 IXff., 148 statt 141 neue Signatur.

[10] Beschreibung CSEL 19, XXXVIIIff.; 27,1 XI; Bischoff, *Mittelalterliche Studien* I (Stuttgart 1966), 58 Anm. (P aus Corbie). Stangl 443 u. ö. neigt dazu, P höher zu bewerten als Brandt, was ich nicht teile.

[11] Ihnen glaubt Stangl 236 zu 19,4 *terreni parentis nihil est nisi ut umorem corporis* (Samen) *emittat eqs.* folgen und *ut* weglassen zu sollen. So verdienstvoll Stangls Hinweise auf syntaktische Freiheiten des Ciceronianers sind, man soll Lactanz die „schulgerechte" Konstruktion lassen, wenn sie hsl. besser bezeugt ist, und was H (M ist sein „Zwillingsbruder") und S in den *Inst.* an Sonderlesarten bieten, ist nicht eben vertrauenerweckend.

[12] Zu diesen Hss. CSEL 27,2 XIIff., XIVf. zur Recensio. Im Folgenden wird durchgängig konsultiert die Ausgabe J. L. Bünemanns (Leipzig 1739), deren Noten

Einen eindeutig überlegenen Überlieferungsstrang gibt es nicht, sodaß der Text eklektisch konstituiert werden muß. Ein lesbarer Text wäre außerhalb des Zusatzes ohne Emendation herzustellen, aber es soll ja versucht werden, dem mutmaßlich lactanzischen Wortlaut möglichst nahezukommen (eine Binsenweisheit, die aber hin und wieder in Erinnerung zu bringen ist).

1,5: Lactanz bittet seinen Schüler Demetrianus, sich von seiner günstigen materiellen Lage nicht beeinflussen zu lassen: *vereor enim, ne paulatim consuetudo et iucunditas earum rerum sicut fieri solet in animum tuum repat.* So geben den Schluß B^1PV, B^3 stellt her: *in animum tuum sensim inrepat. Sensim* ist nach *paulatim* überflüssiges Glossem und von den Herausgebern nicht berücksichtigt. Dagegen druckt Bünemann zwar *repat*, erwägt aber unter Hinweis auf den üblichen Sprachgebrauch, die ihm nicht aus B^3, sondern durch C. A. Heumanns Konjektur zugekommene Form *inrepat* einzusetzen, was Brandt auch tut – neben 17,2 der einzige Fall, wo Brandt B^3 gegen die anderen Hss. folgt. Bünemanns Hinweis, *in-* könne nach *tuum* leicht ausgefallen sein, leuchtet ein, und *inrepat* wäre gut ciceronischer Sprachgebrauch. Das Simplex kennt Cicero garnicht, aber u.a. Lucr. 6,1121 mit *paulatim*, mit *in* c. acc. entsprechend *inrepere* erstmals Hor. *Epist.* 1,7,30, ähnlich Sil. 7,670 und II Tim. 3,6 (Cypr. *Unit.* 16 p. 224,26), anders Colum. *Arb.* 16,4; Plin. *Nat. h.* 8,20.[13] Von Affekten ist *repere* ohne Präpositionalzusatz gebraucht Sen. *Tro.* 426 *metus*, vom Fieber *Epist.* 95,17. Für *repat* an unserer Stelle spricht eine freilich nicht sehr erhebliche prosodische Erwägung: in beiden Fällen entsteht die nicht besonders gute Klausel ⏑⏑⏑–⏑–⏓⏑, nur kann die nach *tuum* nötige Verschleifung[14] Lactanz veranlaßt haben, *in* vorzuziehen und das ihm aus Lucrez (oder Seneca) bekannte Simplex zu wählen[15] – *repat* ist jedenfalls lectio difficilior, und es scheint, B^3 – auch sonst stilistisch nicht ungewandt – wollte den geläufigen Sprachgebrauch herstellen. Zu finden war diese Konstruktion *Inst.* 5,21,5

---

vor allem zum Sprachlichen immer noch unentbehrlich sind; nach diesen Noten sind auch ältere Ausgaben zitiert.

[13] Lexikalisches Material, soweit noch nicht im *Thesaurus* gedruckt, verdanke ich dem Materialarchiv des *Thesaurus linguae Latinae*. Für Lactanz wurde der Index in Brandts Ausgabe, für *Opif.* ein von mir angelegter vollständiger Wortindex benutzt.

[14] Diese Verschleifung setzt z.B. *Inst.* 5,1,9 voraus: *qui litterarum aliquid attigerunt* (1. Paeon + Ditrochaeus).

[15] Zu dieser Erscheinung Stangl 241f.

(*Epit.* 46,7 lag B^3 nicht mehr vor); *repere* vom Kriechen am Boden *Ira* 20,10 deckt unser *repat* natürlich nicht; ich lasse es aber stehen.

1,6 würzt Lactanz wie schon 1,4 – und in *Inst.* und *Mort.* massenhaft[16] – seine Prosa mit einem Schuß Vergil: *ideoque te moneo 'et repetens iterum iterumque monebo'* (aus *Aen.* 3,436), *ne eqs.* So BPV, die Herausgeber fügen hinter dem ersten *iterum* das vergilische *-que* ein. Bünemann nennt andere Stellen, wo das Zitat ähnlich in den Text eingestreut wird, z.B. Quint. *Inst.* 2,13,8, wo der Vers voll gegeben, aber an den Kontext angepaßt ist.[17] Daß eine junge Vergilhs. ebenfalls *iterum iterumque* gibt, besagt nichts, denn es ist ausgeschlossen, daß Lactanz diese metrisch unmögliche Fassung für vergilisch gehalten oder auch nur so im Ohr gehabt hat. Für die überlieferte Form spricht nur, daß man einen Ausfall des ersten *-que* nicht recht motivieren kann und daß Lactanz auf das Zitat nichts ankommt und er mit einer solchen Verzierung freier umgehen kann. Ohne letzte Sicherheit lasse ich den Text nach BPV mit Sittl[18] stehen.

1,13 wird Cic. *Leg.* 1,27 von BPV in der Fassung gegeben: ... *in his libris quos legistis* ..., genauso in den drei Leidener Hss. von *Leg.* Nur jüngere Cicerohss. bieten das für diesen sicher richtige *iis*, was auch die Lactanzausgaben übernehmen. Mit Stangl[19] würde ich aber hier wie jeweils zweimal 3,11 und 5,10 *his* mit den Hss. stehenlassen. Lactanz wird es in seinem Cicero gelesen haben, womit die Leidener Fassung, wie ohnehin zu vermuten, schon antik wäre. Eingriff des Ciceroimitators scheidet wohl aus, da das Zitat sachlich relevant ist und Lactanz dann i. allg. genau ist.[20]

1,14 *sed quoniam ne ibi quidem satis expressit* (gemeint ist Cic. *Nat. deor.* 2,131ff.). So BP und die Ausgaben, V *nec ... quidem.* Zu fragen ist,

---

[16] Umgekehrt „prosaisiert" *Opif.* 7,6 *sinuosis flexibus laberentur* Verg. *Georg.* 1,244 (cf. *Aen.* 11,753 Germ. 49.192); das lag vom Gegenstand – Schlangen – her nahe. Die Vergiliana bei Lactanz verdienten eine Spezialuntersuchung.

[17] Verg.: *praedicam et repetens eqs.* / Quint.: *praecipiam ac r.*, was R. Sabbadini zu Verg. *l.c.* für Zitat „ex memoria" hält.

[18] K. Sittl, *PhW* 13 (1893), 1423 (Anzeige der Ausgabe Brandts).

[19] Stangl 467f.

[20] Allerdings formt er manchmal nichtciceronische Zitate in ciceronischen Stil um, s. Wlosok 194,35 mit Literatur. Zum – teilweise aus verwilderten Vorlagen stammenden – Text der Zitate bei Lactanz Material bei Brandt, CSEL 19, XCIIIf.

ob *nec* wegen des folgenden *ibi* nicht vielleicht richtig ist – jedenfalls ist es lectio difficilior, und man wird auch an anderen der von Brandt im Index unter *ne ... quidem* zitierten Stellen erwägen dürfen, ob man Lactanz nicht diese (in *Opif.* nur noch 19,8 add. 3[21] von Pg gegen *ne* von h, dem Brandt folgt, belegte) Form zutrauen darf.[22] Mindestens würde ich die Lesart von V mit „fort. recte" versehen.

2,2 wird die These vom Menschen als Mangelwesen durch ihre Umkehrung abgefangen: Der Mensch hat von Gott *ratio* bekommen (2,1), und für die Tiere wird deren Fehlen u.a. so ausgeglichen: *omnes enim* (sc. *ceteras animantes*) *suis ex se pellibus texit.* So P; B hat von 1. Hand *ex ip|* (Zeilengrenze) *se*, von 2. Hand *ex ipso | se pilis texit*, V *ex se pilis t.*, dem Erasmus (bei Bünemann) folgt mit dem trivialen Hinweis, es gebe natürlich noch andere Arten von Schutz. Bünemann und nach ihm Brandt haben zunächst *ex se* aus 2,8 *quibus ex se armantur* gesichert, außerdem aber sich unter Hinweis auf 7,2 für *pellibus* entschieden. Dort steht: (*deus*) *viscera formata in eum modum qui unicuique generi ac loco aptus fuit* (das gehört zusammen) *superiecta pelle contexit.*

Hier ist nicht das 2,2 für andere Formen stehende Haarkleid gemeint, sondern die Haut, denn sie bedeckt zunächst die *viscera*; vom Haarkleid – *indumentum pilorum* – redet erst 7,8ff. Die hier erkennbare Unterscheidung zwischen *pili* und *pellis* würde gerade gegen Bünemann und Brandt darauf führen, 2,2 *pilis* zu schreiben, aber das ginge auf Kosten der kretisch-trochaeischen Klausel in P. Also bleibt zu fragen, ob Lactanz dem Rhythmus 2,2 die c. 7 erkennbare exakte Scheidung zwischen *pili* und *pellis* geopfert hat. Non liquet.

2,6 *hominem autem ratione concessa et virtute sentiendi atque eloquendi data eorum quae ceteris animalibus attributa sunt fecit expertem, quia sapientia reddere poterat quae illi naturae condicio denegasset. statuit enim nudum et inermem, quia et ingenio poterat armari et ratione vestiri.* So druckt und interpungiert Brandt. Den Übergang von *denegasset* zu *statuit nudum et inermem* stellt er nach P her, der allein *enim* einfügt, wofür B *eum* gibt und V garnichts – so druckt Bünemann. Beide Editoren erwägen aber, mit Heumann den Text von V durch ein *et* hinter *denegasset* zu ergänzen – auf die Möglichkeit haplographischen Ausfalls weist

[21] So würde ich die Zusätze zitieren, denn „pseudolactanzische Interpolationen" (so *Thesaurus*-Zitierliste nach Brandt) sind sie kaum.

[22] Vgl. J. B. Hofmann-A. Szantyr, *Lat. Syntax und Stilistik* (1965), 486.

Bünemann hin. Wenn eine, so war diese Emendation Heumanns schlagend. Sowohl *enim* wie das – für mein Gefühl erträglichere – *eum* sind nichts weiter als Versuche, den ohne *et* sehr harten Anschluß zu glätten, während V den gestörten, aber von Eingriffen freien Text gibt. Daß die ganze Periode eine Einheit ist, mag eine kurze Analyse zeigen (Subjekt der ganzen Periode ist natürlich *deus*):

hominem (Stichwort am Anfang, mit *autem* von den 2,2–5 behandelten Tieren abgesetzt; 2,6–9 steht der Mensch im Zentrum)
ratione concessa et virtute sentiendi atque eloquendi data
(nimmt das 2,1 Gesagte, erweitert um die Sprache, wieder auf)
eorum quae ceteris animalibus attributa sunt
(faßt das 2,2–5 Gesagte nochmals zusammen)
fecit expertem,
quia sapientia reddere poterat
quae illi naturae condicio denegasset,
⟨et⟩ *statuit nudum et inermem,*
a b
quia et ingenio poterat armari et ratione vestiri
b a

Der ganze Satz stellt sich also unter Wiederaufnahme von 2,1 den Ausführungen über die Tiere 2,2–5 gegenüber. Gegen *ante providit* 2,2 steht hier *fecit expertem*, beidemale bezogen auf den natürlichen Schutz. Da der Mensch, wie 2,1 gesagt, schon *ratio* und *sensus* hat, braucht er keine *providentia* mehr für physische Hilfen und kann ihrer *expers* bleiben, weil – und nun folgt der erste zweier *quia*-Sätze – seine *sapientia* die Mängel der Natur ausgleichen kann; grammatisches Subjekt ist *sapientia*, logisches *homo*. Im zweiten Teil des Satzes werden die Stichworte Waffen und Kleidung wiederaufgenommen, von denen bei den Tieren 2,2 bzw. 2,3–4 gehandelt hatten (2,5 betrifft andere Überlebenshilfen). Anders als das Tier ist der Mensch *nudus et inermis* – dieselbe Formel wie in der Kritik 3,1! –; auch wird begründet, und zwar mit einem Begriffschiasmus; der Satz wird dem ersten *quia*-Satz geschickt parallelgestellt. In ihm sind grammatisches und logisches Subjekt identisch – die Passiva sind reflexivisch: der Mensch bewaffnet sich mit *ingenium* und legt *ratio* an, „emanzipiert" sich also im Verlauf des Satzes, der auch dadurch als Einheit gesichert ist, die nicht durch das harte Asyndeton der Hss. getrennt werden darf. Mit dieser positiven Umdeutung der These vom Menschen als Mangelwesen – voraufging 2,1 ihre Umkehrung – hat

Lactanz die Basis für die 2,10ff. folgende Polemik gegen die pessimistischen Verfechter dieser Ansicht gewonnen.

3,1 und ebenso 3,10 komme auch ich über Brandts „non liquet" hinsichtlich der Formen *nascantur*, so B, und *nascuntur*, so PV, in Nebensätzen nicht hinaus, die an sich Konjunktive erwarten lassen. So gut wie B im Sinne „korrekterer" Modusanwendung geglättet haben kann, können PV auch eine simple Minuskelkorruptel geben, vorausgesetzt, sie stammen aus solchen Vorlagen.[23]

3,6: Das Muttertier kümmert sich nur um seine Nahrung, allein dadurch *efficitur ut uberibus sua sponte distentis alimentum lactis fetibus ministretur et id cogente natura sine matrum sollicitudine adpetant. id* geben BP, ebenso drucken die Ausgaben, während V *ideo* bietet. Man müßte annehmen, daß V eine Art Dittographie vor *cogente* verbessert habe, und zwar deshalb, weil *id* als Akkusativ abhängig von *adpetant* unerläßlich scheint, um den Nominativ *alimentum*, der zu *ministretur* gehört, „einzurenken".[24] Indes findet sich die nach V anzusetzende Konstruktion unbeantstandet *Inst.* 5,7,3 *quod et alio loco declaravi et ubicumque opportune inciderit explicabitur*. Diese Stelle dürfte genügen, um *id* als entbehrlich anzusehen und *ideo*, „deswegen", als lectio difficilior in den Text zu nehmen; meist verwendet Lactanz zwar *ideoque* (nämlich in *Opif.* 1,6. 11,4. 8. 13,7. 18,2. 19,4. 8 add. 2), gibt aber 15,2 und – da mit Kausalkorrelativ – 19,4 *et ideo*.[25] Das Verhalten der Jungtiere wird so aus dem vorher ausgesagten *sua sponte* erklärt. BP bieten weniger eine einrenkende Glättung als vielmehr quasihaplographischen Ausfall.

3,13 ist, wie schon Brandts und Bünemanns Bemerkungen zeigen, ein locus tritissimus. 3,11 stellt Lactanz die ironische Frage, ob seine Gegner lieber starke vernunftlose Tiere oder schwache vernunftbegabte Menschen sein wollen, und konstatiert 3,12, diese Schlauberger wollten keines von beiden sein, weder Tiere ohne Vernunft noch Menschen mit ihrer schwachen Physis – anders gesagt: beides haben, physische Kraft und Ratio. 3,13

[23] Stangl 238 gibt für diese Frage nichts aus, da hier die Consecutio temporum betroffen ist. Dagegen könnte nach diesen Darlegungen 2,2 *possint*, so V, richtig sein anstelle des „bezogenen" *possent* in BP.

[24] In etwa analogem Zusammenhang von W. Havers, *IF* 43 (1926), 224 verwendeter Ausdruck.

[25] Brandt geht im Index unter *ideo* zu *ideoque* auf diese Frage nicht ein.

folgt: *quod* (so BV, *quo* P) *nihil est tam repugnans tamque contrarium, quod unum quodque animal aut ratio instruat necesse est aut condicio naturae. si naturalibus indumentis instruatur, supervacua ratio est. quid enim excogitabit? eqs.* Nachdem man das *quod* durch verschiedenartige logische Partikel ersetzt hatte, griff Brandt zu einem paläographisch plausiblen Ausweg: er setzte vor *quod* noch *quid* ein und faßte den Satz bis *condicio naturae* als Frage, wozu er als Parallele die gleiche Konstruktion 3,9 anziehen kann; zudem kann *quid* ganz leicht ausgefallen sein. Doch laßt sich m.E. auch mit dem überlieferten Text etwas anfangen, und zwar mit dem, was P gibt. Zunächst dachte ich an Cic. *Orat.* 3 *quo nihil addi possit* anstelle des zu erwartenden Dativs, also = „demgegenüber" o.ä. Auf eine bessere Lösung führt aber der Versuch, den gedrängten Satz zu paraphrasieren, etwa: „nihil est tam repugnans tamque contrarium quam id quod illi optant", (folgt Begründung). Will man aus diesem unschönen Gebilde lesbares Latein machen, so bietet sich relativischer Anschluß an §12 an, und „quam id" wird durch *quo* wiedergegeben, einen ganz normalen Ablativus comparationis. Daß nicht, wie zu erwarten, Komparative folgen, ist angesichts der bei Lactanz sonst begegnenden Formen von Komparativsatz zumal vor *quam* nicht so erstaunlich.[26] Hier ist das wohl dadurch bedingt, daß ein Komparativ von *contrarius* sprachlich nur umschreibend zu bilden ist; daß er logisch unsinnig wäre, würde Lactanz vermutlich nicht stören, denn obwohl von *repugnans* dasselbe gilt, steht *Ira* 9,5 *quo* (derselbe relativische Anschluß, bezogen auf eine These Epikurs) *quid repugnantius dici possit non video* – die Begründung wird mit *etenim si* angeschlossen, an unserer Stelle wird sie mit dem *quod*-Satz gegeben, und vor dem folgenden Kondizionalsatz erübrigte sich die *Ira* l.c. stehende logische Partikel, deren Fehlen Brandt wohl auch zur Annahme einer Frage bewogen hat. Das Fragezeichen kann also verschwinden, und die Überlieferung ist bis auf die – in B gelegentliche, in V häufige, hier durch die Umgebung begünstigte – Verschreibung von *quo* in *quod* in Ordnung.

4,7 *necesse est ... ut mortem recipiat quandolibet* (*homo*) läßt V *ut* aus,

[26] Hierher gehört vor allem 3,1 *nimis inbecillum ... quam*, was nicht angetastet werden darf, ebenso – von Bünemann zu 3,1 angezogen – 19,10 *delicatus ac tener ... quam*. Umgekehrt 3,20 *magis melius et sanius*, wo PV *magis* weglassen, was aber durch 1,2 *magis docilior* geschützt ist (nach *quanto* – Gegenstück: *Inst.* 5,7,9 nur Positive). Dies nur eine Auswahl aus dem, was Brandt im Index unter gradus comparationis bringt.

genau wie P 3,4 *necesse est ut ... maiestas id effecerit.* Stangl[27] will beidemale *ut* streichen, wie auch Brandt erwägt; wenn überhaupt eine Entscheidung möglich ist, scheint mir der Ausfall in jeweils einer der beiden Minuskelhss. plausibler als „Einschwärzen" des *ut* jeweils in den beiden anderen Hss. bzw. deren Vorlage. Dagegen würde ich mit Stangl 4,17 *sequitur necesse est* stehenlassen – unter den bei Brandt referierten Änderungsvorschlägen leuchtet mir sein eigener – *sequatur n.e.* – noch am ehesten ein, aber *Inst.* 6,19,5 scheint die Annahme zu stützen, daß die im Spätlatein auftretende Konstruktion mit dem Indikativ auch bei Lactanz angesetzt werden darf.[28]

4,10 *res igitur exigit ut homini qui ante certam diem mori non potest, ciborum alimentis, quia subtrahi possunt, opus non sit. si opus cibo non erit, iam non homo ille, sed deus fiet*; also wollen die Gegner doch nur, wie schon 4,1 unterstellt, sich darüber beschweren, daß sie keine Götter sind. Zwischen beide Sätze schiebt Brandt *sed* ein, um eine logische Partikel zu gewinnen. Das ist unnötig, denn auch das Asyndeton könnte ein adversatives Verhältnis ausdrücken, aber das ist garnicht intendiert, sondern hier liegt einfache Anreihung vor; der Schluß im ersten Satz ist Prämisse im zweiten.[29]

5,7–8 *ea vero quae diximus* (5,2–3) *a corpore vel ambulandi vel faciendi vel volandi causa esse producta* (also Beine, Hände und Flügel), *neque nimium longis propter celerem mobilitatem neque nimium brevibus propter firmitatem, sed et paucis et magnis ossibus constare voluit.* (8) *aut enim bina sunt ut in homine aut terna ut in quadrupede, quae tamen non fecit solida, ne in gradiendo pigritia et gravitas retardaret, sed cavata et ... medullis intrinsecus plena* (folgt Beschreibung der Knochenenden und Gelenke). Mancher Leser wird wahrscheinlich ohne weiteres diesen Text verstehen und die folgende Diskussion für unnötig halten, aber der Benutzer der Wiener Ausgabe muß erst an Brandts Text und seinem Apparat vorbei. *terna* ist in BV überliefert – P fällt hier aus –, aber Bünemann druckt ohne Kommentar die „Vulgata" *quaterna*, und dasselbe

[27] Stangl 246 – vgl. oben Anm. 11.

[28] Stangl 246 liest *Inst.* 6,19,5 *necesse est naturam suam depravant et in morbos ac vitia vertuntur*, wo die von Brandt in den Text genommenen Konjunktive nur in P von 2. Hand und – der zweite – in R gegeben werden. Literatur zu *necesse est* c. ind. Hofmann-Szantyr 531.

[29] Zur asyndetischen Reihung bei Lactanz Stangl 237.

tut Brandt mit der Begründung: „*recepi illud, quia Lact., quamquam* §7 vel ambulandi vel faciendi vel volandi causa *dixit* (*cf. etiam* §2.3 est et tertium genus), *hic tamen pedes tantum* (*cf. statim* in gradiendo) *significat; nisi forte* aut – ut in homine aut terna ⟨ut in avibus aut quaterna⟩ ut in quadrupede *fuisse conicitur*." Ich gestehe, das trotz wiederholten Lesens noch immer nicht restlos verstanden zu haben, glaube aber sagen zu können, daß ein derart abwegiges Umgehen mit dem überlieferten Text in der ganzen Lactanzausgabe Brandts eine Ausnahme ist. Jedenfalls hat er anscheinend die Distributiva nicht auf *ossibus* bezogen, wie es ganz nahe liegt – es ist das letzte vorausgehende Neutrum; außerdem werden im folgenden Relativsatz die Knochen beschrieben, auf die allein die Merkmale Hohlheit und Markfüllung passen –, sondern auf *ea ... quae diximus*, also die Extremitäten. Richtig ist, für sich genommen, freilich die Beobachtung, daß Lactanz hier nur noch die Beine im Blick hat, auf die allein *in gradiendo* in der teleologischen Motivierung des Knochenbaus gehen kann. Alle Extremitäten können auch nach Brandts Ansatz nicht gemeint sein, weil deren Zahl bei Mensch, Vierfüßler – d.h. Säugetier wie Pferd, Rind o. dgl. – und Vogel stets gleich, nämlich vier ist. Der Hinweis auf die drei Funktionen der Extremitäten §7 greift nur noch einmal auf 5,2–3 zurück, wo §3 die Vögel nur der Vollständigkeit halber genannt waren – sonst werden c.5 und 7 nur Mensch und höheres Säugetier miteinander verglichen. Doch wenn, wie Brandt anzunehmen scheint, die Beine im Ganzen gemeint sind, was sollen dann die Distributiva? *duo* und *quattuor* würden genügen. Gemeint sind vielmehr die §7 genannten „wenigen langen Knochen", d.h. deren Zahl pro Bein, und das wird mit Distributiva ausgedrückt. Soviel zur Syntax. Unklar ist mir der Sinn von Brandts Konjektur. Meint er auch hier Beine oder Extremitäten überhaupt, so fragt man sich erstaunt, warum Vögel deren drei haben sollen. Sind dagegen die Knochen gemeint, dann ist unklar, an welches Schema Brandt denkt: 2 „Knochen je Bein" hat der Mensch dann, wenn man nur einen Ober- und einen Unterschenkel ansetzt. Dann haben aber Vierfüßler auf keinen Fall 4, sondern höchstens 3 und der Vogel 2 Knochen je Bein. Auch wenn man noch differenziert, also z.B. zwei Unterschenkelknochen ansetzt, kommt nie ein Schema heraus, auf das Brandts Konjektur paßt.

Was heißt nun sachlich: „Entweder nämlich sind es je zwei (sc. Knochen je Glied, d.h. hier Bein) wie beim Menschen oder je drei wie beim Vierfüßler?" Wir müssen den Satz so nehmen, wie er dasteht. Warum der Mensch zwei Knochen pro Bein bekommt, wurde oben erklärt, aber wie

kommen die drei des „Vierfüßlers" zustande? Die m.E. einzig mögliche Erklärung erfordert für heutige Leser einen Rückgriff auf Erinnerungen an den elementaren Biologieunterricht:[30] dazu gehört die Warnung vor der Verwechslung des vertikalen Mittelfußknochens eines Zehengängers, also Pferdes, Rindes usw. mit dem Unterschenkel des Sohlengängers, also z.B. des Menschen, und genau diese Verwechslung ist Lactanz bzw. seiner Quelle unterlaufen. Zehengänger sind nahezu alle domestizierten Säugetiere – von Bären u. dgl. darf man hier absehen –, und der eigentliche Oberschenkel ist zwar nicht immer, aber doch in bestimmten Positionen (z.B. beim „steigenden" Pferd oder sitzenden Hund) gut sichtbar und oft deutlich fühlbar; an die Beobachtung von Skeletten läßt das primitive Schema nicht denken. Also hat der Vierfüßler drei „Knochen je Bein": eigentlichen Oberschenkel, eigentlichen Unterschenkel und den für einen Unterschenkel gehaltenen Mittelfußknochen, die alle drei als gleichartig gelten – vgl. ihre Beschreibung; Zehen, Hufe usw. sind vernachlässigt, ebenso wie der horizontale Mittelfußknochen beim Menschen, der also nur zwei „Schenkelknochen" erhält. Vögel stehen hier nicht zur Debatte; sie bekämen nach diesem Schema zwei Knochen je Bein. Der langen Rede kurzer Sinn: *terna* ist in Ordnung.

5,12 gibt B *proroscidi similis*, über *ro* schreibt die 3. Hand *mu*, V hat *promusci dissimilis*, aber mit Verbindungszeichen. Das führt weniger auf *proboscidi*, wie Brandt mit Egnatius schreibt – obwohl *r* in B aus *b* verschrieben sein könnte –, als vielmehr auf die nach Ausweis des *Thesaurus*-Materials[31] im 4. Jh. anscheinend geläufigere Form *promoscidi*, wenn man nicht sogar schon für Lactanz *promuscidi* ansetzen darf, was ebenfalls für Autoren des 4. Jh. überliefert ist. Zur definitiven Klärung muß der hsl. Befund an allen Belegstellen überprüft werden.

6,5 bleibt Lactanz in seiner Polemik gegen Lucrez einen Beweis für Gottes Providenz schuldig – nachdem er den Leser 6,3 mit einem Zirkelschluß abgespeist hat –, vergleicht vielmehr Gott nur mit einem Archi-

---

[30] Meiner Frau danke ich für Hinweise, die mich auf diese Erklärung führten.

[31] Ich setze die Stellen nicht alle her – was Georges und Forcellini bieten, entspricht ungefähr dem *Thesaurus*-Bestand, muß aber in den Ausgaben überprüft werden. Hier genügt der Hinweis auf *-musc-* Veg. *Mil.* 3,24 p. 117,3 Lang² und *Epist. Alex.* p. 206,9 Kübler, *-mosc-* u.a. Ambr. *Hel.* 17,65 und *Hex.* 6,5,31-35 (zweimal), wo jeweils nach Angabe Schenkls (CSEL 32,1 bzw. 2) *-mosc-* neben *-musc-* überliefert ist, *Hex.* 1. c. 35 p. 227,20 eine Hs. *-bosc-* gibt, was ja die ursprüngliche Schreibung war (seit Varro *Men.* 490 bei Non. p. 49,4 sqq.; *Bell. Afr.* 84,1.2.3 u.a.).

tekten, der *primo omnium cogitat quae summa perfecti aedificii futura sit et ante emetitur quem locum leve pondus expectet* und andere bauliche Details. Brandt schreibt mit den früheren Ausgaben *emetitur*, B gibt *metitur*, V *emetatur*, was Brandt mit „recte?" bedenkt. Nun sind *emetitur* wie *emetatur* wegen der Klausel bedenklich, besser ist *metitur*, was eine kretisch-trochaeische Klausel ergibt. Doch kann V *emetatur* vom sonst nicht belegten *emetari* nicht erfunden haben, und Einwirkung des voraufgehenden *cogitat* zu unterstellen, wäre ultima ratio. An sich hinderte nichts, in *Opif.* ein ἅπαξ λεγόμενον anzunehmen – es wäre nicht das einzige in dem an lexikalischen Neuheiten ohnehin nicht armen Text,[32] aber wegen der besseren Klausel würde ich *metatur* herstellen; *metari* kommt seit Caesar technisch für das Vermessen von Bauten u. dgl. vor;[33] B gäbe dann den Ersatz des seltenen durch das gängige Wort und V dittographisches *e–*. Lactanz könnte auch an Cic. *Nat. deor.* 2,155 (etwas anders 2,110) gedacht haben, wo *dimetari* in astronomischem Zusammenhang gebraucht ist, und der Klausel zuliebe das Simplex verwendet haben.

7,1: Die Knochen sind miteinander durch Sehnen verbunden, *quibus mens, si aut excurrere aut resistere vellet, tamquam retinaculis uteretur et quidem nullo labore nulloque conatu, sed vel minimo motu totius corporis molem temperaret ac flecteret. motu* gibt B, so schreibt auch Brandt, weil V zwar *nutu* hat, das erste *u* aber aus *o* radiert ist. Das Richtige steht hier – wie auch zur Sicherung des in B fehlenden, von Brandt aber mit V vor *minimo* eingesetzten *vel* – bei Bünemann mit allen nötigen Hinweisen: wie leicht konnte nach *minimo nutu* in *motu* verschrieben werden! V zeigt die Genese des Fehlers, der gerade noch korrigiert wird. Wer auf eine Parallele Wert legt, mag mit Bünemann *Inst.* 7,11,7 anziehen.

7,3 ist Brandts *imaginum* für *imaginis* (von 2. Hand aus *-es*) von B und *manum* mit übergeschriebenem *i* 1. Hand in V, was die 2. Hand in *animantium* verändert – so auch Recentiores und Ausgaben –, so schlagend, daß man sich wundert, warum niemand früher darauf gekommen ist. Über-

[32] Ebenfalls singulär z.B. *obarescere* 10,3, Neologismen *conluctator* 1,7, *quandolibet* 4,7, *vertibulum* 5,8 (oder varronische Vorlage?). Leider weist Brandt *emetatur*, obwohl s.E. vielleicht richtig, nicht im Index nach – so fehlt das Lemma auch im *Thesaurus*, der sich auf die von Brandt erstellten Zettel und seinen im übrigen sehr gut auswählenden Index stützt.

[33] S. *Thes.* VIII 892, hier einschlägig 67ff.

zeugend auch Brandts *aut ut* 7,7 – die Hss. geben jeweils haplographische Ausfälle.

8,4 am Ende der die eigentliche Anthropologie einleitenden Darstellung des *rectus status*:[34] *eius* (sc. *capitis*) *aulam deus non obductam porrectamque formavit ut in mutis animalibus, sed orbi et globo similem, quod orbis rotunditas perfectae rationis est ac figurae.* Für *orbis* geben FB *omnis*, P fällt aus, V gibt *orbis*, und zwar *r* aus *m* radiert, *b* aber ursprünglich (nach Brandts Angabe). Der Befund entspricht also dem oben zu 7,1 beobachteten, V korrigiert den entstehenden Fehler, freilich ohne daß hier eine ähnliche Buchstabenfolge vorausgeht. Zwar gäbe auch *omnis* guten Sinn und entspräche in dieser quasigeometrischen Formel unserem bestimmten Artikel in solchen Zusammenhängen, vgl. Varro *Rust.* 1,51,1 *omne ... brevissimum in rotundo e medio ad extremum* – „die kürzeste Verbindung im Kreis ist die vom Mittelpunkt zur Peripherie";[35] *orbis* könnte aus dem vorhergehenden *orbi* entstanden sein. Der Befund in V veranlaßt mich jedoch, mit Brandt dieser Hs. zu folgen; Bünemann weist noch auf 5,10 *in orbem rotundos* hin. *orbis* scheint ganz pointiert die Bezeichnung der geometrischen Figur zu wiederholen, wobei möglicherweise unter Ausnutzung der Doppeldeutigkeit von *orbis* noch der von H. Hommel[36] untersuchte Topos vom Kopf als Mikrokosmosmodell dahintersteht; hier muß noch einmal quellenkritisch nachgestoßen werden.

10,2 *nam ipsae palpebrae quibus mobilitas id est palpitatio vocabulum tribuit, eqs.* Für *id est* gibt V *inest*, und Bünemann druckt ohne Kommentar wie andere Ausgaben *inest et.* V bietet ein Versehen, aber daß dies aufgegriffen wurde, scheint an einer Verständnisschwierigkeit zu liegen: das erklärte und das erklärende Wort sind auf den ersten Blick vertauscht; man würde erwarten: *p. id est m.* Nun wird man die Stelle weniger zu den von V. Bulhart[37] gesammelten Fällen von „Gallimathias"

---

[34] Vgl. die Interpretation bei Wlosok 182f., die, auf §4 ausgedehnt, von K. Gaiser, Das besondere MIMHMA des Menschen bei Kleanthes, *Hermes* 96 (1968), 243–247 mit Gewinn hätte herangezogen werden können – dort war 244 *Opif.* 8,4 zu nennen (die Sammlung ist nach freundlicher Auskunft Gaisers und W. Haases ohnehin ergänzungsfähig).

[35] Freundlicher Hinweis von F. Oomes, dem Bearbeiter des Artikels *omnis* im *Thesaurus.*

[36] H. Hommel, Mikrokosmos, *RhM* 92 (1943), 56–89; vgl. Gaiser a.O.

[37] V. Bulhart, Gallimathias, *WSt* 66 (1953), 155–166, hier 164.

zählen, sondern vergleichen z.B. Cic. *Fin.* 4,35 *motum ingeni quendam id est rationem*, also *id est* nicht als „d.h." auffassen, sondern als „und zwar" – zuerst wird die Sache beschrieben, dann mit dem Terminus bezeichnet, auf den es hier ankommt. Man wird in *Opif.* weniger mit flüchtig hingeworfenen Formulierungen – wie es ein „Gallimathias" wäre – zu rechnen haben als mit gesuchten Ausdrucksweisen.

10,16 (*lingua*) *habet praeterea* (d.h. neben der Sprache) *et aliud officium, quo in omnibus, non tamen solo in mutis utitur* (sie brauchen die Zunge auch zum Trinken, 10,17), *quod contritos et permolitos dentibus cibos colligit et conglobatos vi sua deprimit eqs.* Für *contritos et permolitos*, wie Brandt nach B druckt, hat P *per contritos*, V *contritos et commolitos*, nach Brandt „recte?". Auf den ersten Blick bietet B die lectio difficilior, denn die Harmonisierung der Praefixe lag näher als die Abänderung an einer Stelle, die wir in B und P annehmen müßten. Auch ist *permolere* keineswegs häufiger als *commolere*: im Gegenteil, den 15 sicheren Belegen für *commolere* im gedruckten *Thesaurus* stehen ganze 5 für *permolere* – *Opif.* 10,16 mitgerechnet – im Material gegenüber. Es ist also nicht wahrscheinlich, daß einem Vorgänger von B bzw. P *permolere* geläufiger war. Meine Entscheidung, trotzdem V zu folgen, ist mit davon bestimmt, daß V kurz vorher, zu *quo in ... mutis* einen nur durch Schreibfehler gestörten, sonst unbearbeiteten Text gibt gegenüber Eingriffen in BP. Dazu kommt aber, daß nicht einzusehen ist, warum Lactanz auf die wirkungsvoll anaphorische Kompositareihe hätte verzichten sollen, in der *permolitos* stört. Freilich, unangreifbar ist diese Erwägung auch nicht, der Text bleibt unsicher.[38]

10,19 *labra ipsa quae quasi antea cohaerebant, quam decenter interscidit!* D. R. Shackleton-Bailey[39] fällt es schwer, „to believe that he (Lactanz) could have meant anything so dubious and pointless", aber warum sollen wir Lactanz, der in seinen teleologischen Enkomien vor ganz anderen Naivitäten nicht zurückschreckt – 10,6 über die Nase mag hier genügen –, nicht die Behauptung zutrauen, Gott habe die vorher zusammengeschlossenen Lippen erst geöffnet? Daß anstelle von *antea* nun *aulaea*,

[38] Übrigens wird *Thes.* III 1930,3 *Opif.* 10,16 in Klammern aufgeführt, da *conmolitos* vielleicht richtig sei. Die gleichartigen Kompositareihen, die ebendort nachgewiesen werden, lassen sich ergänzen durch Hier. *In Am.* 1,14 p. 236 V. *contriverunt et commolierunt* (aus Georges), was V entspricht (anderer Zusammenhang).

[39] D.R.Shackleton-Bailey, Lactantiana, *Vig. Chr.* 14 (1960), 165–169, hier 169.

„curtains", wirkungsvoller sein soll, scheint mir zweifelhaft; zumal das Bild schief ist: Die Bilder des Lactanz – 10,4 *agger* für die Augenbraue und *iugum* für die Nase, 10,8 *paries* für die Nasenscheidewand, 10,17 *murus* für die Zähne, 10,21 *iugum* für die Schulter, vgl. 8,4 über den Kopf – stimmen zu ihrem Kontext, aber seit wann werden Vorhänge horizontal geteilt? Der Eingriff ist also mindestens überflüssig; auch die Stellung von *quasi* ist kein Anlaß zum Ändern.

11,7: Die Luftröhre *constat ex ossibus flexuosis ac mollibus quasi ex anulis in cicutae modum invicem conpactis. anulis* hat P, ebenso B, bei dem *u* von 3. Hand aus *o* hergestellt und *h* über der Zeile, das die 2. Hand eintrug, wegradiert ist, *anellis* V, nach Brandt „recte?". Auch hier scheint V das Richtige bewahrt zu haben, das seltenere Deminutiv, während BP änderten; dabei muß man in B *anelis* voraussetzen, denn da vor dem *u* ein *o* dastand, könnte das eine Unzialverschreibung *e/o* gewesen sein, und das seltsame *h* von B^2 könnte dann – freilich auffallend unreflektiert – einer Vorlage entnommen sein, die *anelis* sogar in *anhelis* geändert hätte. Wie dem auch sei, mir scheint *anellis* lectio difficilior, die ich daher in den Text setzen würde.

11,10: Die Luftröhre ist nach Nase und Mund geöffnet; Grund: *loquendi enim facultatem non haberemus, si ut gulae iter ad os tantum, ita gurgulio ad nares tantum pateret.* Für *si ut* gibt V *si sicut*, nach Brandt „recte?". Bünemann druckt *si sicut* unter Hinweis auf *Inst.* 6,21,11 (was unserer Stelle aber nicht entspricht); 6,22,4, wo *sicut ... ita* verwendet ist. Brandt nennt noch *Opif.* 18,8, wo in gleicher Korrelation P gegen BV *ut* schreibt. Nimmt man an unserer Stelle an, *si ut* sei haplographisch aus *si sicut* entstanden, so scheint alles für V zu sprechen. Warum dann Brandts Zögern? Vielleicht weil Bünemann auf Heumanns Vermutung hinweist, nach der *si ut* lectio difficilior wäre, wozu er anzieht *Inst.* 6,1,10 – *si ut* P, *sicut* richtig alle anderen und Brandt – und *Ira* 18,5, wo B erster Hand *si ut*, von 2. Hand *sicut* gibt (andere alte Hss. fehlen hier), Brandt aber wie Bünemann *si ut* druckt. Auf den ersten Blick ist dies eine brauchbare Parallele zu unserer Stelle – wenn man nicht die Sicherheit der Bezeugung allein durch B anzweifeln und ebenfalls *si sicut* herstellen will. Doch besteht folgender Unterschied: *Ira* l.c. ist der Einschub *ut ait Plato* deutlich vom Kontext abzusetzen und davor eine Sprechpause anzunehmen, weshalb *si ut* richtig ist; *Opif.* 11,10 steht aber *si* nicht für sich, sondern wird mit dem folgenden Text bis *tantum* als ein

Kolon gesprochen, und daß man dann *si sicut* lesen muß, ergibt sich beim ersten lauten Lesen des Satzes.

11,14: Das Atmen durch den Mund wird nötig u.a. *si forte spiramenta narium frigoris pituita praecluserit*. Bünemann druckt das, was BFV geben, anstandslos – P bietet einen gestörten Text –, und mir ist nicht klar, was Brandt an *frigoris pituita* stört.[40] Er ändert jedenfalls in *frigore* und deckt das aus Verg. *Ecl.* 2,21 – daß *frigus* hier in jedem Fall die „kalte Jahreszeit" oder „Winterkälte" bezeichnet, ist auch ohne die Vergilstelle klar; vernutlich will Brandt seine Lesart so als Ablativus temporis klarstellen. Mir scheint, *frigoris* läßt sich als Genitivus definitivus halten[41] und soll *pituita* eindeutig als „Erkältungsschnupfen" bestimmen.

14,3 (in einer merkwürdigen Polemik gegen Varros Ableitung von *rienes* aus *rivi*) *quod est longe secus, quia spinae altrinsecus supini cohaerent et sunt ab intestinis separati* (sc. die Nieren). *quia* geben PV, *quoniam* B, und das scheint mir lectio difficilior – V gibt *quia* für *quoniam* auch 4,8. 11,1 (11,13 ist *quia* von BPV gegen *quoniam* von F auch nicht restlos sicher), und das dürfte auf *quōiā* o. dgl. als Vorlage weisen, was leicht zu *quia* werden konnte, während mir der umgekehrte Vorgang weniger plausibel scheint. Zudem braucht die eigenwillige Behauptung 14,3 schon eine kräftige Kausalkonjunktion. Daß im Falle *quia/quoniam* die Gefahr besteht, zu schematisieren, läßt einen Rest Unsicherheit bei meiner Auswahl bleiben.

14,8 *cum autem unde adfectus isti* (die man auf die einzelnen hier behandelten Organe verteilen wollte – aber vgl. *Ira* 21,4 über die Galle als Sitz des Zorns) *veniant minime sentiamus, fieri potest ut aliunde veniant et aliud viscera illa quod nos minime suspicamur efficiant*. So Brandt nach BP, V gibt *aliud quam nos suspicamur*, nach Brandt „recte?". In der Tat scheint *minime* aus dem ersten Teil des Satzes hier hereingeraten, dann nach *aliud quod* hergestellt zu sein, Ausfall von *minime* in V ist weniger wahrscheinlich. Die Struktur *aliud quam* ist nach Ausweis von Brandts Index Lactanz völlig geläufig. Wir sehen hier wie an anderen

[40] In der Praefatio p. XIV erklärt er sich ebenfalls nicht näher, sondern verwendet das s.E. falsche *frigoris* als „gemeinsamen Fehler".

[41] In unserem Fall liegt eine der bei Hofmann-Szantyr 63 unter d genannten Brachylogien vor (für *„pituita quae frigore oritur"*).

Stellen, wie berechtigt Brandts Empfehlung[42] ist – die er selber nur zögernd befolgt –, im Zweifelsfall dem am wenigsten von Eingriffen betroffenen V den Vorzug zu geben.

16,5 *quod sensus omnis id est audiendi et videndi et odorandi ministra membra in capite sint locata.* Für *locata* gibt B *collocata*, von Brandt nicht in den Text genommen, sicher mit Recht, da B leicht glätten konnte; *locare* = *collocare* mochte einem Leser, der die gängige juristische Bedeutung des Simplex im Ohr hatte, unpassend erscheinen.[43] Strenggenommen würde freilich die Klausel für B sprechen, da hier der kretisch-ditrochaeische Typ in der Form 4. Paeon + Ditrochaeus vorläge, aber wie kämen PV dann zu der Verkürzung? Bedenken gegen die Form Tribrachys + Ditrochaeus für denselben Typ – die Basis kann nicht beim unbetonten *in* beginnen – bestehen bei Lactanz nicht, wenn die erste Silbe des Tribrachys den Wortakzent trägt, der bereits neben der Quantität einwirkt,[44] vgl. 1,13 *fúerit exsecutus.*

16,10 (*mens*) *ne saeptis quidem ... corporis, cum quo inligata est, coerceri ullo modo possit.* So Brandt nach *Inst.* 7,2,8 *mens hominis cum fragili corpore inligata.* B gibt *cum inligata*, P *quo inligata* V *cui inligata* (aus *coinligata* korrigiert), so auch Recentiores und Ausgaben, was auch Stangl[45] hält unter Hinweis auf *Inst.* 7,5,9 (*animas*) *fragilibus et inbecillis corporibus inligatas.* Mir scheint Stangls Frage falsch gestellt: es geht nicht darum, ob die Dativkonstruktion lateinisch oder lactanzisch ist – Brandts Vorschlag ist es ja auch –, auch nicht um die für *Opif.*[46] unzutreffende Frage nach „Selbstplünderung", sondern darum, festzustellen, wo hier welcher Überlieferungsfehler steckt. Zugunsten von V kann man annehmen, hier sei wieder ein Fehler in statu nascendi korrigiert worden wie 7,1 und 8,4; dann müßte P aus einer Vorlage *coinligata* sein *quo inligata* hergestellt haben, die *u/o*-Verschreibung in PV wäre aus *corporis* zu erklären. In B wäre aus einer Vorlage *cuinligata* dann *cum inligata* geworden, aber eine solch sinnlose „Schlimmbesserung" scheint mir in

---

[42] CSEL 27,2 XV – übrigens fallen nach unseren Ausführungen einige der XIV f. zur Archetypfrage angezogenen „gemeinsamen Fehler" fort.

[43] Allerdings braucht auch Cicero *locare* von Körperteilen, z.B. *Nat. deor.* 2,121.143, gegenüber *collocare* z.B. *ibid.* 2,141.

[44] Zum Übergang vom quantitierenden zum akzentuierenden Rhythmus Hofmann-Szantyr 717f., zu Rhythmus und Wortwahl 719f. mit Literatur.

[45] Stangl 444.

[46] Wohl versehentlich schreibt Stangl „Epitome".

B mit seiner Tendenz zu Glättungen ziemlich seltsam; *cum* muß ursprünglich sein. Aus der Buchstabenfolge CUMQUO ist vielmehr in B und P bzw. deren Vorlagen je ein Stück ausgefallen; in V blieb davon überhaupt nur ein Rest erhalten, und den in *cui inligata* zu korrigieren, war ein fast mechanischer Handgriff. So scheint mir Brandts Emendation mehr für sich zu haben als Stangls Anschluß an V; ebenso ist gegen Stangl[47] *ullo* zu halten – *nullo*, was sich vor *modo* in BP eingeschlichen hat, in B aber korrigiert ist, muß man nicht deshalb, weil die doppelte Negation belegt ist, wieder hervorholen. Stangl übertreibt gelegentlich in seinem berechtigten Bemühen, den auch bei Brandt hin und wieder begegnenden Grammatikerpurismus in der Konstitution des Lactanztextes abzubauen.

17,2 folgt Brandt wie seine Vorgänger B^3 und fügt hinter *quod graece ventus* ἄνεμος ein *dicitur*. Zunächst halte ich das, da ein Emendationsbedürfnis bestand, für eigenmächtigen Zusatz von B^3, der nichts über eine etwaige lactanzische Vorlage aussagt. Auch Brandt vermutet nur den Ausfall eines derartigen Wortes.[48] Über mögliche Ergänzungen, von denen *dicitur* sicher die geläufigste ist, kann man beliebig mutmaßen, aber könnten nicht B^1PV das Richtige geben und der Satz ohne Prädikat bleiben? An den Stellen, die Brandt im Index unter Ellipsis verborum für wegfallendes *dicere/dici* nachweist,[49] ist nie *dicitur* = „heißt" zu ergänzen. Faßt man aber das Sätzchen als kurze lexikalische Erläuterung, läßt also in den sonst ciceronianischen Ductus ein Stück Grammatikerschreibweise eingeflossen sein, so wird der Wegfall des Prädikats weniger durch 12,17 (Etymologie von *mulier*) gedeckt, wo man *nuncupata est* oder *nomen accepit* aus dem vorhergehenden Satz ergänzen kann, sondern durch 8,8 (*auribus*) *est inditum nomen a vocibus hauriendis, unde Vergilius* '*vocemque his auribus hausi*', eine Diktion, die aus Servius stammen könnte. Auch 17,2 geht voraus: *unde anima vel animus nomen accepit*, d.h. vom *ventus*, mit dem sie identifiziert wurde, und dann folgt unsere Vokabelangabe. Ein verbales Prädikat scheint mir hier also nicht erforderlich zu sein.

---

[47] Stangl 445; vgl. oben S. 274 Anm. 11.

[48] Dann hätte *dicitur* in Klammern gehört; es ist auch nach Brandts Annahme, B^3 hänge von einer späten Vorlage ab – die inzwischen unhaltbar geworden ist, s.o. S. 274 Anm. 8 –, eine Konjektur.

[49] Die Stellen sind: *Inst.* 2,8,7 *de quo nunc parcius*; 2,8,48 nach *Peripatetici*; 3,28,13 nach *Democritus* (das muß gemeint sein –Druckfehler im Index); 6,15,2 nach *Peripatetici*; 6,12,13 nach *ille*; außer an der ersten Stelle ist das Aktiv zu ergänzen, ebenso *Opif.* 3,20 hinter *sanius*.

18,8 kann man Brandts *per noctem* ebenfalls weglassen – mit *ne excitetur* wird im Gegensatz zu *ne obdormiat* deutlich genug auf die Situation des Schlafenden abgehoben. Pedanterie war, soviel ich sehe, das Letzte, was Lactanz bei seinen Formulierungen leitete.

19,7 *sed non est nunc locus de fato disserendi, hoc dicere satis est quod etiamsi astra efficientiam rerum continent, nihilominus a deo fieri omnia, eqs.* Das ist – außerhalb des Zusatzes hinter 19,8 – die einzige Stelle in *Opif.*, an der ich möglicherweise eine Crux setzen würde, da, wenn eine Korruptel vorliegt, völlig unklar ist, wie zu emendieren wäre. *hoc ... etiamsi* geben PV – und HMS –, B *hoc dicere satis est etiam quod si*, deutet aber durch Zeichen von 2. Hand an, daß *etiam* hinter *hoc* gehört. Nachdem frühere Herausgeber mit Ergänzungen hinter *fieri* operierten – Referat bei Bünemann und Brandt –, tilgte Heumann *quod*, genauso Brandt. Aber wie soll das in die Überlieferung geraten sein? Wenn hinter B und seiner Korrektur etwas Authentisches steckt – was ich bezweifle –, könnte man ändern in *hoc iam dicere satis est quod etsi – etiam* im Ganzen kann kaum vorgezogen werden –; aber wenn man schon das Cic. *Fin.* 4,10 mit folgendem *tamen* belegte *quod etsi* ansetzt, dann kann man auch das sonst nicht belegte, genauso pleonastische *quod etiamsi* akzeptieren, und das tut Bünemann, Wenn der Text in Ordnung ist – und ich halte das für durchaus möglich –, würde ich ihn wie Bünemann erklären, nicht mit Svennung[50] so, daß hier eine Kontamination zweier Konstruktionen abhängiger Aussagesätze vorliege, nämlich *quod* und a.c.i. – das wage ich Lactanz doch nicht zuzutrauen.

20,1 *tunc ego te ad verae philosophiae doctrinam et planius et verius cohortabor.* So Brandt mit PV, B^3 trägt das fehlende *et verius* nach, wofür HMS *et plenius* einsetzen, was unmöglich „recte?" ist (es sei denn, hier liegt ein Versehen vor, und *plenius* sei Variante für *planius*). Brandt verweist noch auf *Inst.* 4,30,14 *plenius et uberius* in analogem Zusammenhang, wo BPSV *verius* (das B^3 von dorther in *Opif.* eingetragen hat) geben, nur RH *uberius*, was aber lectio difficilior ist. An unserer Stelle darf *planius* jedenfalls nicht angetastet werden, da es Gegensatz ist zu *obscurius ... quam decuit*[51] – in der Tat sind die *Inst.* im Vergleich zu

[50] J. Svennung, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache* (Uppsala 1935), 507,4, der aber auch pleonastisches *quod* erwägt. Zu diesem Hofmann-Szantyr 584, zu *quodetsi* ebd. 571.

[51] Vgl. auch *Inst.* 4,8,3 *plane dilucideque monstrabimus* – freundlicher Hinweis von P. G. van der Nat.

Opif. „geradeheraus" geschrieben; das wichtige Selbstzeugnis kann hier nicht weiter interpretiert werden. Dagegen frage ich mich, ob *verius* nicht aus *uberius* verschrieben sein kann wie *Inst.* l.c., zumal *verum/veritas* 20,2.4.5.6 folgen; *uberius* wäre guter Gegensatz zum vorhergehenden *interim paucis* – dasselbe auch *Inst.* l.c. Aber das würde ich nur im Apparat notieren.

20,6 braucht man *didicit* nicht in *didicerit* zu ändern – der Indikativ scheint wegen des Rhythmus zu stehen.[52]

Nehren über Tübingen, Schillerstrasse 11

[52] Stangl 444.

Vigiliae Christianae 23 (1969) 293–303; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

EUNAPE ET LE VOCABULAIRE CHRÉTIEN

PAR

G. J. M. BARTELINK

Contrairement à Ammien Marcellin,[1] historien impartial, qui ne dénigre jamais les Chrétiens dans son oeuvre historique, l'attitude d'Eunape, lui aussi du IV^e^ siècle, est franchement hostile aux Chrétiens. Cet antagonisme se manifeste surtout dans quelques passages où il s'inscrit en faux contre la vénération des martyrs et le monachisme, deux aspects du christianisme qui, dans la deuxième moitié du IV^e^ siècle, intriguaient aussi les profanes.

L'oeuvre d'Eunape ne nous est pas parvenue sans dommages. De ses écrits sont conservés les *Vitae Sophistarum*, mais de la *Chronica Historia* il ne reste que des fragments de la «nouvelle édition» (νέα ἔκδοσις).[2] Photius connaissait encore les deux éditions, pour les avoir vues (ἀμφοῖν δὲ ταῖς ἐκδόσεσιν ἐν παλαιοῖς ἐνετύχομεν βιβλίοις, *Bibl. Cod.* 77). Selon lui, c'est Eunape lui-même qui aurait établi la deuxième édition: ἣν καὶ νέαν ἔκδοσιν ἐπιγράφει (c'est-à-dire Eunape).

Dans la première édition, toujours selon Photius, Eunape ne se prive pas de répandre des calomnies sur la pure foi des Chrétiens et se fait l'apologiste de la superstition (païenne) grecque, attaquant à plusieurs reprises les empereurs pieux: πολλὴν κατὰ τῆς καθαρᾶς ἡμῶν τῶν

---

[1] Cf. G. B. Pighi, Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo, *Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi*, I (Milano 1937), p. 41–72; id., art. Ammianus Marcellinus, *Reallexikon für Antike und Christentum* 1, 391–394.

[2] L. Dindorf, *Historici Graeci Minores* (= *HGM*) I (Leipzig 1870), p. 205–274 (*Eunapii fragmenta*); les fragments aussi dans: *Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta* ediderunt U. Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst (Berolini 1903–1906), Vol. I *Excerpta de Legationibus* ed. C. de Boor, Pars II (Eunapiana p. 591–599); Vol. IV *Excerpta de Sententiis* ed. U. Ph. Boissevain (Eunapiana p. 71–103); *Eunapii Sardiani Vitas Sophistarum et fragmenta historiarum* recensuit notisque illustravit Io. Fr. Boissonade. Accedit annotatio Dan. Wyttenbachii (Amstelodami 1822) 1–2 (= Boissonade); *Eunapii Vitae Sophistarum*, rec. Ioseph Giangrande (Roma 1956) (= Giangrande); Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*. With an English Translation by W. C. Wright (London 1961[3]) (= Wright).

Χριστιανῶν πίστεως κατασπείρει βλασφημίαν καὶ τὴν Ἑλληνικὴν ἀποσεμνύνει δεισιδαιμονίαν, πολλὰ τῶν εὐσεβῶν βασιλέων καθαπτόμενος.

Dans la deuxième édition, ces attaques contre le christianisme ont été élaguées, souvent même au prix de la cohérence, bien que bon nombre de passages virulents aient été gardés. «Il élague les nombreuses expressions injurieuses, qui dépassent toutes les bornes, qu'à de nombreux endroits il lance contre le christianisme, et après avoir aussi écourté son ouvrage historique dans son ensemble, il lui donne la titre de «nouvelle édition», ainsi que nous l'avons dit, ouvrage qui garde néanmoins de nombreuses traces de la violence qu'il manifestait dans la première édition»: τὴν μὲν πολλὴν ὕβριν καὶ ἀσέλγειαν ἣν κατὰ τῆς εὐσεβείας ἐσκέδαζεν, ὑποτέμνεται, τὸ δὲ λοιπὸν τῆς συγγραφῆς σῶμα συνείρας νέαν ἔκδοσιν, ὡς ἔφημεν, ἐπιγράφει, ἔτι πολλὰ τῆς ἐκεῖσε λύσσης ὑποφαίνουσαν.

Suivant Niebuhr, l'auteur de la deuxième édition ne serait pas Eunape lui-même, mais un libraire d'une époque ultérieure. C. de Boor en voit la preuve dans une confidence qui se trouve au début des *excerpta* d'Eunape, dans la partie *De sententiis* de la collection de Const. Porphyrogennetus, avant l'introduction de l'auteur qui porte l'indication expresse de Προοίμιον. On la comprendrait mieux venant d'un libraire que de l'auteur d'une anthologie. Mais c'est loin d'être une preuve convaincante.[3] Actuellement on admet en général que la donnée de Photius, suivant laquelle Eunape est l'auteur de la «nouvelle édition», est exacte.[4]

Les passages où Eunape parle des Chrétiens n'ont pas encore été examinés du point de vue linguistique, chose que nous nous proposons de faire dans cet article. Mais il existe des ouvrages où un certain nombre de passages importants ont été recueillis en raison de l'intérêt que présentent leurs données.

---

[3] Cf. C. de Boor, Die νέα ἔκδοσις des Eunapios, *Rheinisches Museum* N.F. 47 (1892), p. 321–323; Alfr. Croiset-Max Croiset, *Histoire de la littérature grecque* (Paris 1899), tome 5, p. 885[6]: «L'histoire d'Eunape paraît avoir été soumise plus tard à une révision qui eut pour but d'en faire disparaître les passages les plus offensants pour le christianisme. On s'explique ainsi que Photius parle de deux éditions, dont une montrait une hostilité plus accusée.» De même J. C. Vollebregt (Proposition X de la thèse: *Symbola in novam Eunapii editionem* [Amstelodami 1929]): «On ne peut considérer Eunape comme l'auteur du remaniement de la νέα ἔκδοσις.»

[4] Cf. W. Schmid, *Pauly-Wissowa* 6, 1121–1127; W. Kroll, *Philologische Wochenschrift* 1898, p. 932–934; W. R. Chalmers, The NEA ΕΚΔΟΣΙΣ of Eunapius' Histories, *Classical Review* N.S. 3 (1953), p. 165–170.

C'est ainsi que P. de Labriolle, dans son ouvrage *La réaction païenne*,[5] traduit les trois passages les plus importants, en observant en guise d'introduction: «Toutes les fois qu'il touche aux choses chrétiennes, son ton devient ironique, amer, injurieux même» (p. 365). Et il termine en disant: «Telle est la disposition constante d'Eunape à l'égard du christianisme. Son ordinaire bienveillance, qui confine parfois à la naïveté, s'aigrit et fait place à l'hostilité la plus acerbe, dès qu'il le rencontre sur sa route. On a vu comment il traite la milice monastique: non seulement il l'accuse de ravaler le culte à d'absurdes mômeries, mais il la suspecte de trahison contre la patrie» (p. 367).

Dans son article *Eunapios*,[6] les remarques de W. Schmid sur l'attitude d'Eunape envers le christianisme se limitent à une brève mention de sa manière rancuneuse, son opinion malveillante à l'égard des empereurs chrétiens, sa glorification du paganisme et son éloge de l'empereur Julien, remarques qui s'accompagnent chacune des références aux passages en question.

Ces thèmes ont été l'objet d'une attention plus poussée chez Ilona Opelt.[7] Dans la paraphrase qu'elle donne des passages concernés, on relève quelques rares inexactitudes. Par exemple, dans col. 933: «Theophilos nennt er Eurymedon u. ἐναγής, d.h. mit religiöser Schuld befleckt», alors qu'en réalité Eunape, parlant de l'évêque Théophile d'Alexandrie, dit: Θεοφίλου δὲ προστατοῦντος τῶν ἐναγῶν, ἀνθρώπου τινὸς Εὐρυμέδοντος (suivi de *Odyss.* 7,59), où ἐναγεῖς, au pluriel donc, s'applique aux Chrétiens (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 38, 17-19, VI 11,2). Nous reviendrons sur le passage *Vitae Soph.* 472 et Giangrande p. 40, 1-4, VI 11,9 plus loin.

Le nombre des propos d'Eunape sur les Chrétiens qui sont parvenus jusqu'à nous, est assez restreint. Si, dans les *Vitae Sophistarum*, on ne trouve que quelques passages incidents, en ce qui concerne la *Chronica Historia*, comme nous l'avons déjà dit, il ne reste rien de l'édition originale, qui a dû contenir de nombreuses attaques contre les Chrétiens, et de l'édition expurgée, la νέα ἔκδοσις, nous ne connaissons que des fragments.

Qu'Eunape montre, à l'égard de la terminologie chrétienne, au moins une certaine réserve, il fallait s'y attendre. A une époque où le christianisme pouvait se manifester ouvertement, en public, il a certainement connu, comme la plupart des païens, un certain nombre d'expressions

[5] (Paris 1942[6]), p. 365–367.
[6] Voir note 4.
[7] Art. Eunapios, *Reallexikon für Antike und Christentum* 6, 928–936.

spécifiquement chrétiennes. Cependant, parmi tous les christianismes concrets, nous ne trouvons dans ce qui reste de l'oeuvre d'Eunape, outre le nom de Χριστιανός, que ἐπίσκοπος, μάρτυς et μοναχός.

Voyons d'abord les termes chrétiens qu'emploie Eunape. Nous examinerons ensuite quels autres termes il emploie pour les choses chrétiennes.

En ce qui concerne la désignation des Chrétiens comme groupe, Eunape ne va pas aussi loin que Julien, qui remplaçait systématiquement le nom universellement connu des Chrétiens par Γαλιλαῖος. On constate que, en tant que terme courant pour désigner le groupe, Eunape n'a pas besoin de l'introduire par καλούμενος, comme c'est le cas pour μοναχός, par exemple. Une seule fois Eunape emploie le mot ἐναγεῖς (souïlle de sang) pour désigner les Chrétiens, mais l'emploi de cette expression est dû au fait que les Chrétiens d'Alexandrie avaient détruit les sanctuaires des païens (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 38,18, VI 11,2). Ensuite, il y a un passage où χρηστός est peut-être un jeu de mots sur χριστιανός (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 39,23, VI 11,8). Les moines, dit Eunape, ont contraint les gens à vénérer les martyrs (ἀνδράποδα, appelés «esclaves»): εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας, καὶ οὐδὲ χρηστῶν.[8]

Les textes suivants, où χριστιανός se présente, n'offrent rien de remarquable: *Vitae Soph.* 461; Giangrande p. 18, 5–7, VI 1,5; *Vitae Soph.* 465; Giangrande p. 25,14–16, VI 5,2; *Vitae Soph.* 473; Giangrande p. 41, 18–20, VII 1,6; *Vitae Soph.* 493; Giangrande p. 79,6, X 8,1; Dindorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 55, p. 249.

Le passage que voici, requiert cependant une explication: Τοῦ δὲ τῶν χριστιανῶν ἐκνικῶντος ἔργου καὶ κατέχοντος ἅπαντα (*Vitae Soph.* 503; Giangrande p. 96, 18–20, XXIII 4,1). Dans ce passage le terme ἔργον est contesté. La question est de savoir si le mot est à sa place ici, et comment il faudrait éventuellement le traduire (Wright, par exemple, traduit: «the practice of Christianity»). Dans son édition du texte, Giangrande garde ἔργου, et note dans son appareil critique: «ἀνέργου conieci.» Il défendit cette conjecture dans un article paru dans le *Rheinisches Museum*.[9] «Der Ausdruck τοῦ ... τῶν χριστιανῶν ... ἔργου ist seltsam. Boissonade übersetzt «invalescente vero lateque omnia occupante religionis christianae negotio» ... Tommaseo (sc. Eunapio,

[8] Cf. Julien, *Ép.* 61, éd. J. Bidez-F. Cumont, p. 71,9; voir aussi G. J. M. Bartelink, L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien, *Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 45.

[9] *Rh. Mus.* 99 (1956), p. 150.

Le Vite de' filosofi. Traduzione con note, Milano 1831) überträgt: «e quando l'affar de' Cristiani ebbe la maggiore e seco trasse ogni cosa» und bemerkt z. St. (a.a.O. S. 347): «nota quell' ἔργου quasi disprezzativo.» All diese Übersetzungen befriedigen nicht: die genaue Bedeutung des ἔργου an dieser Stelle ist unklar, und im besonderen müssen wir nicht vergessen, dass der heidnische Eunapios ein so neutrales, schwaches Wort, einen so matten Ausdruck, «quasi disprezzativo» in Bezug auf die Christen kaum gebraucht hätte: vielmehr wird er wie gewöhnlich auch hier die Gelegenheit nicht versäumt haben, seinen heftigen Hass gegen die Christen zum Ausdruck zu bringen, und wird er wohl τοῦ ... ἀνέργου geschrieben haben. Der Kopist hat das tachygraphische Zeichen für ἀν- ausgelassen: vielleicht hat ihn das ἔργον 503,5 – welches dort am Platze ist – betrogen. Diese Verbesserung ist nicht nur dem Zusammenhang sondern auch dem Stil des Schriftstellers angemessen, der seltene Wörter und Redensarten vorzieht und eine entschiedene Tendenz zum Gebrauch des substantivierten Neutrums singulare hat.»

Un changement de texte ne semble pourtant pas indispensable. Tout d'abord, ἔργον, et ce dans différentes significations, est un mot tout à fait courant chez Eunape. Le sens de «activité» (cf. aussi Dinsdorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 18, p. 225) est moins probable pour un mot aussi peu dynamique que ἔργον. On penserait plutôt à une signification dans le genre de «la masse des Chrétiens», cf. μέγα ἔργον dans *Iliade* 5, 303, qui rappelle un emploi analogue de χρῆμα (par exemple, Herod. 1,36: ὑὸς χρῆμα μέγα).

Eunape choisit souvent des termes ou des sens moins habituels; cf. Wright (p. 321 s.): «His style is difficult and often obscure, and he was by no means an Atticist. He exaggerates on all occasions, and uses poetical and grandiloquent words for the simplest actions, such as eating and drinking.» Croiset[10] est du même avis: «il faut dire nettement qu'il n'y a là ni critique, ni composition, ni style. Des commérages confus, une crédulité superstitieuse, poussée jusqu'à l'absurde, un jargon de rhétorique insipide, des hyperboles puériles, des partis pris évidents, des digressions incessantes: véritable collection des défauts de l'esprit du temps, qu'on ne saurait imaginer plus complète.»

A côté de χριστιανός, on trouve, chez Eunape, trois ou quatre fois le terme chrétien μοναχός. Dans un fragment qui a été conservé, Eunape parle de personnes que, pour tromper leurs adversaires, les barbares qui

[10] Alfr. Croiset-Max Croiset, *op. cit.*, tome 5, p. 886.

faisaient une offensive dans les Balkans avaient affublés d'habits de moines: ἦν δὲ καὶ τῶν καλουμένων μοναχῶν παρ' αὐτοῖς γένος, κατὰ μίμησιν τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ἐπιτετηδευμένων, οὐδὲν ἔχουσης τῆς μιμήσεως πραγματῶδες καὶ δύσκολον, ἀλλὰ ἐξήρκει φαιὰ ἱμάτια σύρουσι καὶ χιτώνια πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεύεσθαι (Dindorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 55, p. 249). L'emploi du terme γένος n'a rien de dénigrant ici: Eunape utilise le mot ailleurs, pour désigner ceux qui appartiennent à une certaine école philosophique.[11] L'invective ne vient qu'après, dans la suite de la phrase.

Quel est ensuite le sens de καλούμενος? D'après la façon dont Eunape l'emploie ailleurs, on voit que, chez lui, cette expression annonce un terme technique. C'est bien ainsi qu'elle est employée dans le passage cité plus haut. Voici quelques autres exemples de l'emploi de καλούμενος chez Eunape: κρείττων δὲ κατὰ τὰς καλουμένας μελέτας (*Vitae Soph.* 497; Giangrande p. 86, 11–12, XVIII 2; Wright: «He had the greatest skill in the composition of «Meletai», as they are called»); καὶ περὶ τῆς καλουμένης στάσεως τοῦ προβλήματος (*Vitae Soph.* 491; Giangrande p. 74,21–22, X 6,5; Wright: «as to what is called the constitution of the problem»).[12]

Dans un autre passage, καλούμενος introduit également le mot μοναχός: Εἶτα ἐπεισῆγον τοῖς ἱεροῖς τόποις τοὺς καλουμένους μοναχούς, ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτῶν συώδης (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 39, 13–14, VI 11,6). Il est intéressant de voir qu'un copiste, probablement un moine, ait corrigé plus tard cette insulte (correction comparable à celles qu'on voit dans les lettres de l'empereur Julien): «Einem Mönche, der in Cod. Laur. 86,7 diese Worte las, ist diese Frechheit doch offenbar zu stark geworden, und er hat – den Weg der Emendation betreten. Über συώδης hat er ἀγγηλικός (sic!) geschrieben (die Mönche sind Englein statt Schweine!), κακά ist in καλά geändert worden und auf dieselbe Weise sind die folgenden Invectiven gegen die Mönche durchkorrigiert und in prunkende Lobgesänge verwandelt worden.»[13]

---

[11] Cf. J. C. Vollebregt, *Symbola in novam Eunapii editionem* (Amstelodami 1929), p. 91 (au sujet de l'épisode de Sosipatra): «Hoc loco γένος non adhibetur ad significandos homines eiusdem originis, sed ei inest vis *scholae*, *disciplinae*, ut vs. 24 γένη. Cf. Cicer. Ep. ad Fam. 13,1,4 *novi enim gentem illam* (sc. *Epicureorum*) et de eadem disciplina De deor. nat. 1,89 *gens vestra*; ib. 2,74 *vestra natio*.»

[12] Cf. aussi 490 καὶ τῆς τε νομικῆς τελουμένης (ainsi Giangrande; καλουμένης Wyttenbach, Boissonade, Wright) παιδείας εἰς ἄκρον ἀφικόμενος; Wright, p. 498: «he won the highest distinction in what is called the science of law»).

[13] Vilh. Lundström, Blatfüllsel, *Eranos* 1 (1896), p. 188. L'emploi voulu de la

Καλούμενος (cf. *ut appellant* chez Ammien Marcellin, par exemple 15,7,7) ayant marqué les distances par rapport au terme chrétien, dans la suite de la phrase citée ci-dessus, μοναχός peut s'employer sans plus: τοὺς δὲ μοναχοὺς τούτους καὶ εἰς τὸν Κάνωβον καθίδρυσαν (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 39,21–22, VI 11,8).

Dans le passage déjà cité, où il est question de barbares qui, pour abuser leurs adversaires, avaient travesti des troupes en moines et d'autres en évêques, Eunape emploie manifestement ἐπίσκοπος comme un terme connu: καί τινας ὡς ἐπισκόπους αὐτῶν, ἐς τὸ θαυμαζόμενον σχῆμα καταστολίσαντες καὶ περικρύψαντες (Dindorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 55, p. 248).

Voici un passage intéressant où il est question de μάρτυρες: μάρτυρες γοῦν ἐκαλοῦντο καὶ διάκονοί τινες καὶ πρέσβεις τῶν αἰτήσεων παρὰ τῶν θεῶν, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς, καὶ μάστιξι καταδεδαπανημένα, καὶ τὰς τῆς μοχθηρίας ὠτειλὰς ἐν τοῖς εἰδώλοις φέροντα. ἀλλ' ὅμως ἡ γῆ φέρει τούτους τοὺς θεούς (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 40, 1–4, VI 11,9). L'emploi de ἐκαλοῦντο montre qu'Eunape cherche à reproduire la terminologie chrétienne. Chose remarquable, les martyrs sont appelés ici «les médiateurs des prières qu'on adresse aux dieux». Le pluriel θεῶν au lieu du singulier θεοῦ est peut-être dû à une distraction d'Eunape qui, machinalement, s'exprime selon sa manière de penser habituelle. Πρέσβεις rappelle aussitôt le fait que, dans les textes chrétiens, il est fréquemment question de πρέσβεια τῶν μαρτύρων. On peut se demander si Eunape a connu cette expression chrétienne. Contrairement à l'emploi qu'il fait de l'expression διάκονοι (τῶν αἰτήσεων) «ministre (des prières)»,[14] ce serait là une reproduction beaucoup plus exacte de la langue chrétienne. Διάκονοι par rapport aux martyrs, n'est pas un terme technique, comme le texte d'Eunape semble le suggérer. C'est à tort qu'Ilona Opelt (*R.A.C.* 6,933) dit: «Der neue Kult ersetzt die wahren Götter (ὄντες Cobet; νοητοί Boissonade) durch öffentlich hin-

terminologie chrétienne – au nom de l'effet de contraste – est improbable en ce qui concerne εὐαγγέλια (*Vitae Soph.* 468; Giangrande p. 31,16, VI 7,9): ici, ce terme ne s'applique d'ailleurs pas à des livres, mais à l'annonce de ce qui est arrivé (contrairement à Ilona Opelt, *R.A.C.* 6,932: «Sosipatra, Eustathios' Frau, die auf wunderbare Weise Bücher empfängt (εὐαγγέλια 468)»).

[14] C'est ainsi que, dans sa lettre à Théodora, l'empereur Julien parle de prêtres paiens qui sont des «ministres de prières», expression qui fait penser à l'usage chrétien (*Ép.* 88, éd. J. Bidez-F. Cumont, p. 123,5 καὶ εὐχῶν εἶναι διακόνους ἡμᾶς οἶμαι: «Je pense d'ailleurs que nous (c'est-à-dire les prêtres) sommes des ministres de prières»).

gerichteten Sklaven. Märtyrer und Diakone sind nur untreue, öffentlich ausgepeitschte Sklaven.»

Notons enfin que c'est à tort qu'un copiste a cru reconnaitre dans l'emploi de ἀσώματος par Eunape, l'emprunt d'un terme chrétien (les Chrétiens employaient ἀσώματοι dans le sens de «anges»). Il l'accusa de plagiat à propos d'une description qu'Eunape avait faite de Julien, dont il chantait les louanges: τοῖς τε ἀσωμάτοις ὁμιλήσας σῶμα ἔχων ἔτι (Dindorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 23, p. 227). Le copiste ajouta: ἀλλὰ τὰ μὲν κλέψας ἔχεις τῶν χριστιανῶν ὀργίων, τὰς ἀσωμάτους φημὶ φρατρίας.

Il est remarquable que dans un fragment attribué à Eunape (Dindorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 25, p. 229) le titre de ὁ παραβάτης, qui évidemment n'est pas de la main d'Eunape, se soit glissé auprès du nom de Julien.[15]

Si, dans un certain nombre de cas, Eunape utilise donc du termes chrétiens, il use aussi d'une terminologie non chrétienne pour parler des choses chrétiennes; d'une part, des termes neutres, mais parfois aussi des termes dénigrants ou ironiques (par exemple, ἀνδράποδα et θεοί pour les martyrs).

Après le passage sur les martyrs que nous avons cité plus haut, il est question, quelques lignes plus loin, des tombeaux des martyrs et des monuments qui les surmontent. Parlant de ces derniers, il emploie le mot μνήματα, terme neutre, à côté de τάφοι, qui est nettement dénigrant et ironique. Dans la polémique entre Chrétiens et païens, le mot τάφος avait été adopté par les deux partis pour désigner leurs sanctuaires respectifs. C'est ainsi que pour les églises d'Edesse, Ammien Marcellin employait l'expression *sepulchra* (18,7,7; 19,3,1). L'évêque Georgius, de son côté, appelait *sepulchrum* le temple d'Ἀγαθοδαίμων d'Alexandrie (22,11,7).[16]

---

[15] Cf. Boissonade p. 545: «Haec Suidas voce Λιβάνιος, sine nomine auctoris; sed fere affirmaverim eum ex Eunapii historiis deprompsisse. – Epithetum ὁ παραβάτης fuit a Lexicographo Christiano additum satis inepte.» Cf. id. p. 407 à propos de ὁ θειότατος Ἰουλιανός: «Neapolitanus I ὁ βασιλεὺς Ἰουλ.: noluit librarius tam insigni laude ornare Iulianum apostatam.»

[16] Wright, p. 424[1] (*Vitae Soh.* 472): «An echo of *Phaedo* 81 D, cf. Julian, *Misopogon* 344 A; *Against the Galilaeans* 335 C: Christian Churches were built over the graves of the martyrs.» On voit à quel point la tradition avait préparé une telle appellation dans le fait, par exemple, que Clem. Al., *Protr.* 4,55,5, cite le passage ci-dessus du *Phédon*. Cf. aussi Tacite, *Annales* 4,38,2: *nam quae saxo struuntur, si iudicium posteriorum in odium vertit, pro sepulchris spernuntur*. Voice encore quelques

Ensuite, Eunape emploie le terme τελετή, là où il parle des cérémonies religieuses des Chrétiens: οὕτω δὲ ἐχόντων τούτων, ὅμως ἐς τοσαύτην ἄνοιαν ἐξεπεπτώκεσαν ὥστε συμπέπεισθαι σαφῶς καὶ ἀμάχως τοὺς δοκοῦντας νοῦν ἔχειν ὅτι χριστιανοί τε εἰσι (c'est-à-dire des Goths travestis en moines) καὶ πάσαις ταῖς τελεταῖς ἀνέχοντες (fêtant régulièrement toutes les cérémonies religieuses) (Dindorf, *HGM* I, *Eunapii fragmenta*, no. 55, p. 249). Bien que certains auteurs chrétiens emploient parfois le terme τελετή pour leurs cérémonies religieuses, il ne fait pas partie de la terminologie chrétienne courante. Plus tard, Ps.-Denis l'Aréopagite emploie volontiers plusieurs composés de τελετή, et Synésios emploie, par exemple, le terme τελετηφορία dans le sens de vénération religieuse, rite (*Hymn.* 3,45). Dans le milieu néoplatonicien, le mot τελετή était donc, apparemment, en usage. Cela expliquerait son emploi chez Eunape, adepte du néoplatonisme, qui, dans ce cas, aurait choisi un terme de son propre vocabulaire pour parler d'une situation chrétienne.

C'est un mot nettement neutre qu'Eunape a choisi lorsque, pour l'église des Chrétiens, il emploie οἴκημα, avec l'intention bien évidente d'éluder le terme chrétien ἐκκλησία qu'il a certainement connu: Κωνσταντῖνος γὰρ ἐβασίλευε, τά τε τῶν ἱερῶν ἐπιφανέστατα καταστρέφων καὶ τὰ τῶν χριστιανῶν ἀνεγείρων οἰκήματα (*Vitae Soph.* 461; Giangrande p. 18, 5–7, VI 1,5). Οἴκημα est un mot neutre; cf. aussi Jean Chrysostome, *Hom.* 45,4 *in Act.*: ἔστιν οἴκημα κοινὸν ἡ ἐκκλησία.[17]

On trouve un autre terme neutre dans προστατεῖν pour l'exercice de la charge épiscopale par Théophile d'Alexandrie: Θεοφίλου δὲ προστατοῦντος τῶν ἐναγῶν (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 38,17, VI 11,2). Lorsque les auteurs chrétiens emploient ce terme, il ne s'agit que d'une variation de style et non pas de l'emploi d'un terme technique. C'est

---

exemples de la littérature chrétienne: Clem. Al., *Protr.* 3,44,4 (Stählin p. 34,5-6) νεὼς μὲν εὐφήμως ὀνομαζομένους, τάφους δὲ γενομένους, cf. *Protr.* 4,49,2 (Stählin p. 38,18-21); *Protr.* 10,91,1 ἔργῳ δεικνύντας τὰ τεμένη τάφους τινὰς ἢ δεσμωτήρια. Eusèbe, *Praep. Evang.* 2,6,19 (K. Mras, p. 90,8-17) Περὶ τοῦ νεκρῶν εἶναι τάφους τὰ καλούμενα αὐτῶν ἱερὰ τῶν θεῶν. – ἡ δεισιδαιμονία ... ἀγάλματα ἀνιστᾶσα καὶ νεὼς ἀνοικοδομοῦσα, οὓς δὴ (οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο σιωπήσομαι, πρὸς δὲ καὶ αὐτοὺς ἐλέγξω) νεὼς μὲν εὐφήμως ὀνομαζομένους, τάφους δὲ γενομένους, τούτεστι τοὺς τάφους νεὼς ἐπικεκλημένους. Ὑμεῖς δὲ ἀλλὰ κἂν νῦν δεισιδαιμονίας ἐκλάθεσθε, τοὺς τάφους τιμᾶν αἰσχυνόμενοι. Arnobe, *Adv. nat.* 6,6 *Quid quod multa ex his templa, quae tholis sunt aureis et sublimibus elata fastigiis, auctorum conscriptionibus conprobatur contegere cineres atque ossa et functorum esse corporum sepulturas*?

[17] Cf. l'emploi de οἰκοδομήματα pour le Sérapéum et les autres temples d'Alexandrie (*Vitae Soph.* 472; Giangrande p. 38,14, VI 11,1).

ainsi que, dans des textes chrétiens, on trouve parfois προστάτης pour « évêque » (par exemple, Greg. Nyss., *PG* 46, 973 B), προστασία pour « charge épiscopale » (par exemple, Greg. Naz., *PG* 36,229 C). Ici non plus il n'est pas question d'un terme technique, mais d'un remplacement de ἐπίσκοπος et de ἐπισκοπή pour des raisons de style par des écrivains atticistes.

Le terme ἐναγής enfin (*ibid.* p. 38,18), qui, dans le texte cité plus haut, désigne les Chrétiens (« entachés d'infamie ») n'est pas une appellation générale pour les Chrétiens, mais, dans la circonstance, Eunape l'emploie pour les Chrétiens qui, sous la direction de l'évêque Théophile d'Alexandrie, avaient détruit les sanctuaires païens de cette ville. On ne peut donc, sans plus, ranger ἐναγής parmi les termes dénigrants qu'emploie Eunape pour désigner les Chrétiens. Lorsque, ailleurs, dans une polémique païenne, ἐναγής est employé au sujet de la dynastie de l'empereur Constantin, le mot a également trait à des actes par lesquels on se couvre d'infamie: οἱ θεοὶ ... σπέρμα τὸ ἐναγὲς αὐτοῦ καὶ παμμίαρον καὶ γένος ὅλον ἐξ ἀνθρώπων ἠφάνισαν (Joh. Damasc., *Passio Artemii* 43; Philostorg., *GCS* 21, p. 15,28; *PG* 96, 1292 B).

Nous n'avons trouvé que peu de termes chrétiens chez Eunape. D'une part, nous pouvons imputer cette absence aux dispositions d'Eunape à l'égard du christianisme, d'autre part, dans les *Vitae*, il n'y avait guère lieu de parler des Chrétiens, alors que de la *Chronica Historia*, où Eunape avait largement l'occasion d'en parler, il ne reste que des fragments qui, en outre, proviennent de la deuxième édition retouchée.

Il ne s'agit pas d'une exclusion absolue et systématique de la terminologie chrétienne, bien qu'apparemment Eunape n'ait recours aux termes chrétiens que là où il ne peut s'en passer sans risque de devenir obscur. Le nom général pour les adeptes du christianisme (χριστιανός), contrairement à μοναχός, n'est pas introduit par καλούμενος qui, chez Eunape, n'est pas employé avec une intention dénigrante, mais détermine un terme technique. Il emploie aussi ἐπίσκοπος, auquel il ajoute αὐτῶν, pour bien marquer ses distances, et μάρτυς, pour lequel il ne cache pas non plus qu'il s'agit bien d'un terme du vocabulaire chrétien. Si d'autre part, sous l'angle de la langue chrétienne, l'expression πρέσβεις τῶν αἰτήσεων pour les martyrs est valable (αἴτησις – en général « demande » – est aussi un terme chrétien pour « prière »), dans la perspective de l'emploi par les Chrétiens de πρέσβεια au sujet des martyrs, en ce qui concerne διάκονοι il s'agit d'une terminologie erronnée.

En outre, nous avons pu constater qu'Eunape emploie quelques termes neutres pour des affaires ou des notions chrétiennes, tels οἴκημα pour ἐκκλησία et προστατεῖν pour ἐπιστατεῖν. Pour expliquer l'emploi de τελετή pour des actes religieux chrétiens, il faut sans doute se reporter au monde des idées d'Eunape. Le nom de τάφος pour «église» a un caractère nettement polémique. Nous trouvons d'ailleurs aussi différentes expressions mordantes à l'adresse des Chrétiens, cf., par exemple, ἀνδράποδα δεδουλευκότα κακῶς, καὶ μάστιξι καταδεδαπανημένα (au sujet des martyrs).

Nimegue, Postweg 86

Vigiliae Christianae 23 (1969) 304–320; © *North-Holland Publishing Co., Amsterdam*

REVIEWS

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Edited by A.H. Armstrong, Cambridge, University Press, 1967. Pp. XIV, 711. Pr. 95 s.

The philosophy of the period covered by the present volume, i.e., approximately the first millennium of our era, is of an extreme complexity. This fact originates mainly from two circumstances, firstly the difficulty of the most important and most influential system of the period, that of Plotinus, and secondly the intense confrontation between Christianity and philosophy which took place in that time. Through this encounter philosophy automatically received a task of its own within the elaboration of the doctrine of the Christian faith. This sets an investigator of the history of philosophy the difficult task to disentangle the purely philosophical data from the Christian context. The same can be said with regard to the writings of Jewish and Moslem thinkers.

Because of the lenght of the period and the variety and complexity of the subject-matter, it was impossible for any one man to deal with the whole; for this evident reason, several authors were asked to contribute. The planning of the whole was entrusted to Professor A.H. Armstrong (Liverpool), one of the outstanding authorities on the philosophy of Plotinus – the syndics of the Cambridge University Press could not have made a better choice. Besides a very lucid introductory chapter (pp. 1–9), Professor Armstrong wrote the part of the book which is devoted to Plotinus (Part III, pp. 195–268). As could be expected, it testifies to an extraordinary acquaintance with Plotinus' work, the result of a long study of the works of this most exalted Greek philosopher.

As the editor states in his preface, the present history was originally planned in connexion with W.K.C. Gurthrie's *History of Greek Philosophy*, but it has come to develop on rather different lines, and is not what might be called a continuation of that work (cf. p. XII). The cause of this development must probably be found in a difference of opinion regarding Plotinus' philosophy. In his introductory chapter Professor Guthrie states that "with Plotinus and his followers, as well as their

Christian contemporaries, there does seem to enter a new religious spirit *which is not fundamentally Greek*" (the italics are mine, vol. I, p. 24). According to Professor Armstrong, too, "Plotinus begins a new period in the history of Greek philosophy" (p. 195), but this fact does not automatically mean that his philosophy is not fundamentally Greek. Plotinus "was an original philosophical genius, the only philosopher in the history of later Greek thought who can be ranked with Plato and Aristotle, and was impelled by a personal mystical experience of a kind and quality unique in Greek philosophical religion" (*ibid.*).

How Plotinus' thought in many ways follows a number of main lines already laid down by his predecessors, is demonstrated by Philip Merlan, the well-known author of *From Platonism to Neoplatonism* (1960²). His contribution, entitled *Greek Philosophy from Plato to Plotinus* (Part I, pp. 13–132) gives an impressive survey of the elements which Plotinus could find in earlier philosophy in order to build up his system.

The history of pagan philosophy after Plotinus is written by another famous scholar, A.C. Lloyd, under the title *The Later Neoplatonists* (Part IV, pp. 271–325). As Armstrong says in his introduction, "it is, perhaps, of all the contributions in the volume the one which will be most interesting to those professionally concerned with philosophy (in the modern sense) rather than theology" (p. 3). The author throws much light on this period, which is, perhaps, the most inaccessible one to the average student of the history of philosophy.

The further parts of the book concern philosophy, as it manifests itself in the Jewish, Christian and Moslem writings of the period. In Part II (pp. 137–192) the pre-Plotinian period is treated by H. Chadwick, who already published some interesting studies concerning Justin, Clement of Alexandria, and Origen in his *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford 1966). Here he also discusses the philosophy of Philo and the Gnostics. (The absence of a special part devoted to Gnosticism will perhaps be deplored by some readers. Mr. Armstrong was aware of this, as appears from what he says in his introduction, p. 3).

The parts V, VI, and VII are concerned with Christian thought in the post-Plotinian period. R.A. Markus, who, together with Mr. Armstrong, wrote a small book on *Christian Faith and Greek Philosophy* (London 1960), treats of *Marius Victorinus and Augustine* (Part V, pp. 329–419). The fact that a special chapter is devoted in this book to Marius Victorinus will not surprise the reader who is acquainted with the recent studies of Mr. P. Hadot and Father P. Henry on this fascinating, but

continuously puzzling author (cf. Mr. Hadot's new great monograph *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris, Etudes Augustiniennes, 1968).

Mr. I.P. Sheldon-Williams deals with *The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena* (Part VI, pp. 423–533) and Mr. H. Liebeschütz with *Western Christian Thought from Boethius to Anselm* (Part VII, pp. 537–639). These two authors have done much pioneer work, which results in a considerable amount of information, up to now unavailable to the student in that field. Of the Cappadocians one should have wished a more fundamental treatment; this chapter is not the best part of the contribution of Mr. Sheldon-Williams.

The last chapter, written by Mr. R. Walzer, contains a survey of *Early Islamic Philosophy* (Part VII, pp. 643–669). It could not be more than a preliminary survey, as the author states himself, in which most attention is concentrated on the famous tenth-century philosopher al-Fārābī. The volume ends with a *Select Bibliography* and some indexes.

So far the survey of this great and impressive book. The observations which follow now are not so much intended to criticize the book as to show the reviewer's profound interest in its manifold contents.

As to the problem of evil in Plotinian philosophy, discussed on p. 27, the article of F. P. Hager, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, *Museum Helveticum* 19 (1962), 72–103, should have been mentioned under all circumstances. – With regard to the relation between Stoicism and Plotinus' philosophy (p. 125ss.), some more stress might have been laid on the influence of the monistic tendencies in Stoic philosophy on Plotinus. Though Plotinus' monism, as Mr. Merlan states on p. 129, was much more spiritualistic than that of the Stoics, the idea of an evolution of all things out of a primordial fire must have made a deep impression on Plotinus (cf. E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, p. 72).

On Justin's opinion concerning the continuity between Platonism and Christianity, which is discussed by Professor Chadwick (pp. 160ss.), some more light has lately been thrown by N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Copenhagen 1966). Just as all other Greek philosophical systems, Platonism belongs for Justin to the deviations from the one true philosophy, which was sent from heaven in the beginning. This does, however, not exclude a serious influence of Platonic philosophy on Justin.

In his discussion of Marius Victorinus Mr. Markus mentions a doctrine, according to which the soul is the image, not of God, but of the

Logos, who in its turn is the image of God (the Trinity). The soul consequently is "the image of an image" (p. 337). This doctrine can be traced back, via Clement of Alexandria (*Protr.* I 5,4), to Philo (*De op. mundi* 25).

However, instead of discussing some further details, I would rather underline once more the high value of the present book. It will be for a long time a standard work, which every student of the philosophy of the first millennium A.D. has to resort to. As Mr. Armstrong declares in his preface, "in a composite work of this kind, everything depends on the degree of co-operation and understanding which can be established between those taking part in the work". And he continues: "No editor could have had more willing and intelligent collaboration than I have had from the other contributors to the volume." This admirable volume testifies indeed to such an ideal collaboration. The readers have a debt of gratitude to all the contributors, but especially to Professor Armstrong, who has succeeded in really integrating the activities of a number of authors of such competence.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN, O.F.M.

W.D. Davies, *The Sermon on the Mount*. Cambridge, University Press, 1966. Pp. 163. Pr. 9s 6d., $ 1.65.

This is a condensation of Davies' larger work, *The Setting of the Sermon on the Mount* (reviewed in *Vig. Chr.* 21 (1967) 63–65). Dr. Davies has succeeded admirably in his expressed purpose of "setting forth in a more accessible and brief form the main lines of the argument" of his larger book. This is a welcome addition to the burgeoning "paper-back explosion" and will deservedly enjoy a large circulation amongst ministers, students, and interested laymen.

Goleta, Calif. 93017, 485 La Patera Lane BIRGER PEARSON

Altkirchliche Apologeten, herausgegeben von Gerhard Ruhbach (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Heft 1). Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1966. 62 S. Pr. DM 8.80.

Mit dem vorliegenden Heft beginnt die Ausgabe einer Reihe wichtiger Originaltexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, die sehr schwer

zu erhalten sind, was sich für den akademischen Unterricht seit langem als nachteilig erwiesen hat. Um diesem Notstand – im Falle der Interpretation der altchristlichen Apologien ist dieser Ausdruck sicher nicht übertrieben – so schnell wie möglich abzuhelfen, wird auf Neueditionen verzichtet. Man kann diesen Entschluss nur billigen: die fast überall starke Steigung der Studentenzahl im letzten Jahrzehnt macht die Beschaffung brauchbarer Texte zu für Studente erschwinglichen Preisen zu einer der wichtigsten Aufgaben des akademischen Unterrichts. Die weiteren Prinzipien, nach denen diese Reihe gestaltet wird, machen wir am besten klar durch ein Zitat aus dem Vorwort: „Die Vorlagen werden jeweils angegeben und auf die wesentlichsten, dem Textverständnis dienenden Varianten beschränkt. Ausserdem gibt der Apparat Auskunft über einige historische Einzelheiten, soweit sie nicht selbstverständlich oder mühelos nachzuschlagen sind, in Ausnahmefällen auch über schwierige Satzkonstruktionen und selten vorkommende Vokabeln; letzteres aber nur dann, wenn die gängigen Wörterbücher Hilfe versagen. Das beigefügte Literaturverzeichnis soll allerdings so umfassend wie möglich sein, um dem Benutzer auf diese Weise den Zugang zum Text zu erleichtern."

Das vorliegende Heft bietet nun ausser Justin und Tatian, die später erscheinen sollen, die wichtigsten Apologien des 2. Jahrhunderts oder auch deren Fragmente. Es handelt sich dabei um die folgenden Texte: 1. Das Quadratus-Fragment (bei Euseb, *H.E.* IV 3,1, Ausgabe Ed. Schwartz). 2. Die Apologie des Aristides (nach der Ausgabe von Geffcken in *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin, 1907, 4–27). 3. Die Fragmente der Apologie des Melito von Sardes mit Ausnahme des Stückes aus der Passahomilie (Euseb, *H.E.* IV 26,3) in der Ausgabe von E. Goodspeed in *Die ältesten Apologeten* (Göttingen, 1914), 307–313. 4. Die *Supplicatio* des Athenagoras in der ebengenannten Ausgabe von Goodspeed, 315–358.

Zum Schluss sei noch der Hoffnung Ausdruck verliehen, dass die Edition von Justin und Tatian bald erscheinen wird – Justin steht ja heute geradezu im Zentrum des Interesses – und zweitens, dass von Justin dann nicht nur die Apologien den Studenten zur Verfügung gestellt werden, sondern auch der Dialog mit Tryphon, dessen Inhalt (ganz besonders das Proömium) ja ständig mit dem Inhalt der Apologien eng verbunden ist, wie denn auch die Justinischen Schriften als ein einheitliches Ganze betrachtet – und gedeutet! – werden müssen. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf die gleichmässige Berücksichtigung

der Apologien und des Dialogs in dem wichtigen Aufsatz von Ragnar Holte, Logos Spermatikos, Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin' Apologies, *Studia Theologica* 12 (1958) 109–168, sowie in dem auf Justin bezüglichen Teil seines Buches *Béatitude et Sagesse, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris-Worcester (Ma.), 1962); vgl. auch die Besprechung Justins im ersten Kapitel von H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford, 1966) und ganz besonders die eben erschienene, gross angelegte Monographie von N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* (Kopenhagen, 1966), die demnächst in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen werden wird.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 24/2: *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses*, fasc. 1, Freiburg, Verlag Herder, 1966; fasc. 2, *ibid.* 1967. 26/1: *Epistolae Catholicae*, fasc. 5, *ibid.* 1966; fasc. 6, *ibid.* 1967. *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller*, 4° Ergänzungslieferung, *ibid.*, April 1967.

Nous n'avons plus besoin de souligner que la *Vetus Latina* est un monument historique. Mais en même temps, cette magnifique publication est un miroir de l'histoire, et cela à plusieurs égards.

Sous une forme nécessairement technique et prosaïque, la troisième partie de chaque page nous permet de réconstituer l'histoire de l'utilisation de chaque verset dans la littérature latine chrétienne jusqu'au VIII° siècle. C'est la partie qui renferme les anciennes citations bibliques. Exceptionnellement, elle occupe parfois la page toute entière, ou même plusieurs pages successives. Dans ce cas, il s'agit évidemment de textes devenus «classiques». A vrai dire, les quatre fascicules que nous avons devant nous ne sont pas riches en textes de ce genre, mais il faut signaler les 1200 citations de *Philippiens* 2,5–11: «Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus: Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant

jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix! Aussi Dieu l'a-t-il exalté et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom, pour que tout, au nom de Jésus, s'agenouille, au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue proclame, de Jésus Christ, qu'il est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père.»

Mais aucun familier d'Augustin ne sera étonné du grand nombre des citations augustiniennes des versets 1,17 et 2,12–13 de la même épître: «... c'est par esprit d'intrigue qu'ils annoncent le Christ», et «... travaillez avec crainte et tremblement à accomplir votre salut: aussi bien, Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même».

Comme on voudrait que toute la documentation renfermée encore dans les fichiers de Beuron se trouve dans nos bibliothèques! Récemment, nous avons eu l'occasion d'aller consulter sur place ce qui nous manque encore, pour le combiner avec la richesse mise à notre disposition. Fort d'une longue liste de références, nous nous occupons maintenant, depuis quelques mois, à mettre ces citations dans leur contexte et les contextes dans leur cadre historique. Merveilleux résultat! Par cette ingrate mise en fiches de l'histoire, la *Vetus Latina* ouvre la porte à un avenir qui, sans elle, aurait été de l'histoire inconcevable, mais qui en sera une de très fructueusement réelle.

Un travail de ce genre n'est jamais absolument exhaustif, surtout en ce qui concerne les citations allusives. Nous nous permettons d'apporter notre petite pierre. Il nous semble, en effet, qu'il y a une citation indirecte de *Phil.* 2,13–14 au début de la prière finale de la Règle de saint Augustin (*Reg.* III), prière qui se retrouve à la fin de la seconde partie de *Ep.* 211. Voici le texte: «Donet dominus ut obseruetis haec *omnia cum dilectione* ....» Cette citation est d'autant plus intéressante qu'on lit, dans le *De doctrina christiana* 1,14: «... ut id quod ostendit faciendum non solum sine murmure sed etiam *cum delectatione* faciamus.» Dans l'apparat, le Dr Frede cite ce *delectatione* avec un point d'interrogation, pensant sans doute qu'il s'agit de *dilectione*. Il nous est agréable de pouvoir lui signaler un *cum dilectione* augustinien en toutes lettres.

Un deuxième miroir de l'histoire: les deux premières parties de chaque page. Ici, ce n'est pas l'histoire de l'utilisation des versets, mais l'histoire du *texte* qui se trouve condensée. La richesse et l'intérêt de cette documentation deviennent surtout sensibles à la lecture des volumes complémentaires, publiés par Dom B. Fischer et ses collaborateurs H. J. Frede et W. Thiele. Ils ont réussi à placer l'histoire du texte dans l'histoire culturelle et monastique, et à éclairer l'une par l'autre. Un résumé bref et clair de

leur méthode de travail et des résultats obtenus se trouve dans le *Bericht* I que Dom B. Fischer a publié le 17 juillet 1967.

Le lecteur augustinisant est frappé, dans la première partie des pages, de l'absence d'une «ligne A». Si Dom De Bruyne avait eu raison en disant que saint Augustin lui même a fait une révision personnelle e.a. des épîtres pauliniennes, H. J. Frede n'aurait pas hésité à réserver pour lui une ligne spéciale dans la présentation du texte latin. En fait, les interventions d'Augustin se réduisent à peu de chose. Mais l'éditeur a pris soin de les marquer par un A. N'aurait-il pas mis un A auprès du *cum dilectione* que nous venons de signaler?

Un troisième miroir de l'histoire: les *Ergänzungslieferungen* qui mettent régulièrement à jour le Répertoire des sigles qui indiquent les auteurs utilisés et leurs œuvres. Ici, l'histoire est toute moderne. Les dernières éditions critiques, les dernières datations et les textes encore inconnus sont mentionnés. Ainsi, nous apprenons que Dom. J. Leclercq a publié «s Le 11», c'est-à-dire un *Tractatus de regula monachorum*, de la première moitié du VI° siècle, peut-être originaire du sud de la Gaule. Et sous «Anast II.», nous lisons que pape Anastase II a été le premier à utiliser «PS-AU spe», autrement dit le *Speculum* attribué à Augustin (mais qui n'est pas celui dont parle Possidius dans sa *Vita*). Nous citons ces deux exemples «entre mille», c'est le cas de le dire. Il est un peu injuste d'honorer le travail immense que demande la mise à jour du Répertoire, par la citation de seulement deux exemples. Si les précisions n'étaient pas si nombreuses, nous aurions pu penser à les signaler toutes. Mais Dom Fischer et ses collaborateurs sont les mieux placés pour comprendre que cela était impossible. Qu'ils soient assurés de la profonde reconnaissance de ceux qui n'ont qu'à profiter de leurs labeurs.

Paris XV, 159, rue de Javel LUC M. J. VERHEIJEN O.S.A.

J.-E. Ménard, *L'Evangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*. Université de Strasbourg, Faculté de Théologie catholique, 1967. Pp. 315.

The late Dr. W. C. Till some years ago voiced the opinion that the proper procedure for dealing with the Gnostic documents from Nag Hammadi was to publish first the text and a translation for each treatise, with the minimum of notes, instead of attempting to produce a full-scale

definitive edition with detailed commentary at the outset.[1] The material would then be available to all who were interested, and each could make his contribution to the discussion. Then in time it would be possible for someone to gather up and evaluate all that had been written, and produce an edition which would reflect not merely the views of one man only but the general consensus of opinion reached after several years of study.

Justification for this opinion, were justification required, is provided by the case, among others, of the Gospel of Philip. The text was made available in P. Labib's photographic edition of 1956, from which a German translation was made by H. M. Schenke.[2] An English translation by C. J. de Catanzaro appeared in 1962, another with detailed commentary by R. McL. Wilson later in the same year.[3] In 1963 Dr. Till published the Coptic text with a German translation, and in the following year Professor Ménard brought out a French version with an extended introduction.[4] Critical reviews of Wilson by J. W. B. Barns and of Till by M. Krause contain numerous suggestions for improvement, the latter being of particular importance since unlike the others Krause, as one of those engaged on the publication of the texts, had access to more adequate photographs than those of Labib's edition.[5] A Swedish translation published by Bo Frid in 1966[6] is based in part on Labib and in part on a microfilm of the original, and incorporates suggestions by Professor T. Säve Söderbergh. Schenke had already published in the previous year a survey of research, including revised translations of many sections.[7] Now in this volume Prof. Ménard presents a full-scale treatment, with text, translation and commentary, the fruit of many years of study. Frid's version is not listed, but probably appeared too late for inclusion; nor is Barns' review. Otherwise the bibliography shows a very adequate

---

[1] Cf. his suggestions in W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt 1960) pp. 151ff.

[2] Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo* (Cairo 1956); Schenke, *TLZ* 84 (1959) cols. 1–26, reprinted in Leipoldt-Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hamadi* (Hamburg-Bergstedt 1960) pp. 33ff.

[3] De Catanzaro, *JTS* 13 (1962) pp. 35ff.; Wilson, *The Gospel of Philip* (London and New York 1962).

[4] Till, *Das Evangelium nach Philippos* (Berlin 1963); Ménard, *L'Evangile selon Philippe* (Theologica Montis Regii, Montreal and Paris 1964).

[5] Barns, *JTS* 14 (1963) pp. 496ff.; Krause, *ZKG* 75 (1964) pp. 169ff.

[6] Frid, *Filippusevangeliet* (Symbolae Biblicae Upsalienses 17, Lund 1966).

[7] *TLZ* 90 (1965) cols. 321ff.

and commendable coverage of the literature on Philip, and much more. As Prof. W.C. van Unnik wrote some years ago,[8] "the expositer of this interesting book has to throw his net wide and in many directions, but the haul may be rewarding". Ménard has certainly done so.

The Introduction is in the main a revision of that in Ménard's earlier volume. Some foot-notes have been discarded, others reduced to references only, probably for reasons of space; but on occasion something is lost in the process. Some of the changes appear to be merely verbal or stylistic, but others are more extensive and may provide future investigators with an interesting exercise in *Redaktionsgeschichte*. In the section on Philip and the New Testament the parallels are now tabulated, presumably for ease of reference. The section relating to apocalyptic and other affinities (pp. 54–67 of the earlier book) has for the most part been omitted, possibly because the commentary now provides detailed evidence and documentation; but it was useful to have the threads drawn together so that one could see the pattern as a whole.

Under "Structure and composition" the theory that the key to the continuity of thought is provided by catch-words is more fully carried through than in the earlier book, but I am not yet entirely convinced that this is the whole answer. The document is certainly not just a string of disconnected sayings,[9] for at some points two or more of the sections in Schenke's division clearly belong together. Catch-words and association of ideas admittedly provide a part of the explanation, but even so there are abrupt transitions and breaks in the continuity. Here much still remains to be done.

The brief paragraph on the language of the document in Ménard's earlier book is now supplemented by three lists of examples to show its peculiarities in the way of archaisms, in morphology and in syntax. In Ménard's view it is a Sahidic dialect, but contains so many borrowings from other dialects and so much variation in orthography as to raise the question whether it is not a new dialect of Sahidic. He classifies it as Sahidic with Achmimic tendencies.

In his section on the theology of the document Ménard has distilled the essence of the system which lies behind it, or at least has outlined a system into which the ideas of this document fit. This is a commendable attempt to understand the text from the inside, to think through what it means, drawing upon external sources where necessary for clarification

[8] *NTS* 10 (1964) p. 469.

[9] Cf. now Y. Janssens, *Le Muséon* 81 (1968) 79ff.

but avoiding the violent imposition upon the text of a preconceived system built up from other sources. Here however a warning is required. On p. 11, for example, Ménard writes "L'âme doit parvenir au Royaume de l'au-delà, qui est le Royaume de l'ἀλήθεια", and lists thirteen "sayings", apparently in support of the statement. "Ce monde de la réalité authentique, c'est le ciel (ten references). Précieux (two references) comme l'âme et la perle (two references), il est le Lieu de la pureté (three), il est éternal (one), il est fort (four)". On examination however these references prove to be not documentation for the statements made but occurrences of the words mentioned, e.g. ἀλήθεια or its Coptic equivalent; nor is the citation always accurate (e.g. 86 here should be 85). On p. 12 we have "Le monde d'en bas n'a d'explication que dans et par le monde d'en haut (three refs.), qui est tout autre (ἀλλότριος) (sent. 34)". The latter is the one occurrence of the Greek work in the text, and it is by no means certain that the saying quoted will bear the meaning Ménard gives to it. Similarly it is stretching the evidence rather far to find a guardian angel in saying 52 (p. 24), or baptism administered in the name of Father, Son and Holy Spirit in saying 67 (p. 26). Ménard may well be right in his interpretation at many points, but the references are not proof texts in the accepted sense, and some of his inferences are not supported by anything in what at first appears to be a comprehensive documentation. To revert to the first example, a glance at the index will suffice to show that βασιλεία never occurs at all, and that of the six occurrences of its Coptic equivalent none appears in the list for ἀλήθεια; the combination "Kingdom of truth" in fact never appears in the document at all. Ménard no doubt had his reasons for choosing this method of citation, but this procedure could be seriously misleading.

For the establishment of the text Ménard had the advantage of Krause's corrections to Till's edition, which were not of course available to earlier scholars. It is therefore disturbing to find that of 21 errors listed by Krause (p. 170 n. 22) six remain in Ménard's edition (at 61.28; 116.16; 118.25; 119.24 and 33; and 127.21);[10] moreover the first at least is a clear transcriptional or typographical error in Till, for Labib's photograph (pl. 107) leaves no occasion for dubiety. On the other hand, a detailed check against Krause's review shows that most of his corrections and conjectures have been accepted. Exceptions occur, for example, at 56.34 and 35; 58.29; 66.1; 68.26; 69.23; 70.25; 71.1; 73.21; 77.36; 78.28;

[10] References are to the pages of the manuscript as given by Ménard (Krause's numbering differs by two in each case).

and 84.33, but reference to the commentary shows that in most of these cases Krause's suggestion has been considered and discussed, and reason given for departing from it.

The manuscript is damaged at the bottom of every page, and Ménard, like Schenke before him, has endeavoured to make good the lacunae. This is of course a necessary procedure in the publication of a text, but the path is fraught with danger: unless enough remains to provide a real clue to the original text, we are reduced to mere conjecture, and the conjectures which appeal to one scholar may be quite unconvincing to another. To take a few examples from the opening pages, I should regard Ménard's reconstruction of saying 1 as very probable, but at 54.32 ff. I am distinctly doubtful; the very variety of the suggestions already advanced prompts to caution. At 55.35, Krause says Till's conjecture is too long for the lacuna; in that case so is Ménard's. On the other hand Krause's suggestion seems to me too short. As he rightly says, we should expect reference not to "men" but to "names", and here Ménard follows him; but Ménard translates "All the names which have been heard are in the world", although his reconstruction contains nothing corresponding to "all". Possibly one might hazard a combination of these conjectures, and propose *rran tērou etmou*, "all the names which die" (cf. Ménard's note); but once again the variety of possibilities prompts to caution. At 56.33 ff. *eunaōshpe* appears to be a transcription error for *eunashōpe*, which is quite clear in Labib's photograph (cf. Ménard's index of Coptic words, p. 272). "Afin qu'ils dominent sur (leur) esclave" would certainly fit, but this is one of the points at which Ménard departs from Krause and it is not difficult to think of alternative supplements (although matching them to the lacuna might be another matter!). Once again caution is imperative. Conjecture, however plausible, can never rank on the same level as firmly established text. It is however only fair to add that Ménard's conjectures are not mere guess-work. They are serious attempts to supply the gaps in the light of the text as a whole.

The translation again is a revision of Ménard's earlier version, some of the changes being very slight indeed. Here again there are points on which opinions may differ. At saying 3, for example, the renderings "ce qui est mort" and "ce qui est vivant" conceal from the non-Coptist the fact that the first is plural, the second singular. This is however a passage to drive the translator to despair, since it presents so many different possibilities. In saying 5 "ce qui est mort *est rejeté*" is certainly appropriate in the context, but I am not sure that it does not read something into the Coptic

verb. The reasoning which produced this rendering is logical enough, in the light of the text as a whole; but this is somewhat beyond a literal rendering. At saying 13, again, "ce qui est bon" and "ce qui n'est pas bon" once more conceal plurals in the Coptic. On the other hand Ménard's interpretation of saying 21 is very attractive: he who does not attain the resurrection first, in this life, will not die – because in fact he would be already dead (cf. saying 4). Again, the suggestion of a haplography at 59.6 has much in its favour.

Saying 37 provides an interesting example of the problems which arise: what the father possesses belongs to the son, but so long as the son is small (i.e. a minor) he is not entrusted with what is his (Ménard: on ne lui confie pas ce qui lui est propre). But when he becomes a man his father gives him *neteuntabse tērou*. Ménard renders *tout ce qui lui est propre*, which in the context suggests all that belongs *to the son*. This may well have been the meaning of the underlying Greek, but I am not sure it is what the Coptic says. Till for example translates *alles, was er hat* (i.e. all that *the father* has); similarly Schenke: *alles, was er besitzt*. It is a small point, and the general sense is clear enough, but there is a difference; the surrender by a father of all his property is not the same as the handing over of property (e.g. a legacy from some other relative) held in trust during the son's minority.

The commentary of course is completely new, and it is here that the major contribution of the book is to be found. Ménard has gathered together the insights and interpretations of earlier scholars, and added a great deal of his own. Problems of text and translation are discussed as required, particularly with reference to the suggestions advanced for restoration of the lacunae. Then follows interpretation of the passage, with ample reference to Biblical and other parallels (Gnostic texts, the Hermetica, patristic sources etc.) and to the modern literature on the subject. It is here in particular that one can see the advance from the pioneer work of Schenke, and the justification for Till's opinion with which we began. Schenke deserves due credit for the first published translation, and for laying the foundation on which others after him have built. Now in this volume Ménard has given us a tool considerably more adequate than any previously available.

Naturally there are points on which one will feel constrained to differ. The publication of further texts may shed fresh light on this aspect or that, and prompt a reconsideration of this opinion or that. On occasion those who have already committed themselves to another interpretation

will not be convinced by Ménard's alternative. Nevertheless his book is a very considerable achievement, and will be indispensable for the study of this text for some time to come.

One point perhaps deserves consideration. Text and translation are here rightly printed on opposite pages, corresponding to the pages of the manuscript. To do otherwise would be to break the continuity, such as it is, and deprive the reader of the opportunity to see the text as a whole. It means however that the commentary is entirely separate, and this in turn entails a constant turning back and forward, from text to commentary and vice versa, which could become wearisome and must shorten the life of the book. Would it be too much to ask for the re-printing of the translation of each section at the head of the relevant part of the commentary?

To sum up, this is not yet the last word on the Gospel of Philip. There are some faults in this book, and there are points on which not everyone will agree with Prof. Ménard. None the less, this is a long step towards a definitive edition, and he deserves our congratulations and our thanks.

St. Andrews, St. Mary's College R. McL. Wilson

Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke. Eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot. Die Bibliothek der alten Welt, Reihe Antike und Christentum. Zürich und Stuttgart, Artemis Verlag, 1967. 463 S.

Kurz nach Vollendung meiner stark verspäteten Rezension der französischen Ausgabe der theologischen Schriften des Marius Victorinus (*Vig. Chr.* 22 (1968) 66–73) erhielt ich die oben angezeigte deutsche Übersetzung, die nach einer kurzen Mitteilung am Anfang von Carl Andresen herausgegeben wurde (sein Anteil an der Gestaltung des Ganzen wird nicht weiter umschrieben). Nach einem für den allgemeinen Leser bestimmten Kapitel „Zur Einführung" (S. 5–22) folgt eine ganz neu geschriebene und besonders klare Einleitung (S. 25–71), und darauf die deutsche Übersetzung (ohne den lateinischen Text). Wichtig und hier zu wiederholen ist die Mitteilung am Ende des Kapitels „Zur Einführung" (S. 22): „Die Zeilenzählung entspricht derjenigen von SC 68 und der künftigen Ausgabe des CSEL. Da die Ziffern am Rande dieser Übersetzung mit der Zeilenzählung des lateinischen Textes in

SC 68 und CSEL identisch sind, kann auch nach dieser Artemis-Ausgabe zitiert werden." Die neue Übersetzung ist ebenso genau wie die französische, und, wenigstens für niederländische Leser, öfters etwas mehr unmittelbar verständlich. Die Anmerkungen (S. 345–450) sind durch ihre Knappheit besonders dazu geeignet, die erste Lektüre zu erleichtern. Ihre Durcharbeitung lohnt sich, auch nach dem Studium des viel ausführlicheren Kommentars zur französischen Ausgabe. Es folgt eine Liste von acht Textänderungen zu der ersten Ausgabe (S. 451), und ein Nachweis der Bibelzitate. Im Ganzen ein Band, der dem Artemis Verlag Ehre macht.

Leiden, Cobetstraat 40 J. H. WASZINK

Ephrem A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum* (Salzburger Patristische Studien II). Salzburg–München, Anton Pustet, 1968. 136 S. Brosch. öS 179.—/ DM 27.60.

Unter dem Namen des ägyptischen Mönchsvaters Makarios († um 390) ist ein umfangreiches Corpus von Schriften übergeliefert worden, das in verschiedenen Formen oder Typen zu uns gekommen ist. Unter den vielen Fragen, die dieses Corpus aufgeworfen hat, ist eine der wichtigsten, welche Beziehung zwischen diesen Schriften und dem Messalianismus bestanden hat. Der Messalianismus war eine häretische Bewegung, deren Ursprung im dunkeln liegt. Der Name kommt vom syrischen mṣallyānē, d.h. „Betende"; im Griechischen werden die Anhänger εὐχῖται genannt. In seiner Einleitung, in der er den Stand der Forschung bespricht, sagt der Verf. S. 22: „Kennzeichnend für den Messalianismus waren das unaufhörliche Gebet und die Erwartung des Kommens des Heiligen Geistes, das körperlich gespürt werden sollte. Es handelt sich also um eine Mystik der geistigen Erfahrung, die allerdings zu weit gehen mochte und zu einem Quietismus, zu einer Revolte gegen die kirchliche Ordnung und die Sakramente, ja sogar zum Libertinismus führen konnte. Es musste aber nicht (gleich) soweit kommen. Gemässigte Messalianer, d.h. solche, die die Grundhaltung eines solchen Denkens bejahten, konnten dabei aufrichtig kirchlich leben und sogar gegen extremgesinnte Messalianer polemisieren. Als Dokumente des gemässigten Messalianismus kommen vor allem die Homilien des Makarios und der Liber Graduum in Betracht."

In der vorliegenden Arbeit beschäftigt der Verf. sich mit der sog. Normalsammlung des Corpus Macarianum, d.h. 50 Homilien, die eine Kompilation sind von Predigten, Traktaten, Briefen, Logien und Frage-und-Antwort-Stücken. Diese Kompilation is wahrscheinlich im 10. oder 11. Jh. auf dem Athos entstanden (vgl. S.23–24).

Diese 50 Geistliche Homilien werden vom Verf. unter einem Aspekt der religiösen Anthropologie untersucht (vgl. S.27). Das zentrale Thema ist, wie es sich bei an Mönche gerichteten Predigten erwarten lässt, die Heiligung des Menschen. Das Hauptbemühen des Verf. ist, dem Leser ein Zusammendes Bild von dem Inhalt der Homilien zu bieten. Ausgangspunkt dabei ist ein Grundbegriff des „Makarios", nämlich der „Neue Mensch". Es folgen die Themata „Der Mensch bei der Erschaffung", „Die Sünde", „Das Heil durch Christus", „Der Kampf", „Das Ziel des Kampfes" und „Die Erfüllung". Es ist dem Verf. tatsächlich gelungen ein zusammenhangendes Bild von „Makarios' " Auffassungen zu zeichnen. Die vielen Zitate machen es dem Leser leicht, den Auseinandersetzungen kritisch zu folgen. In den zahlreichen und ausgebreiteten Anmerkungen findet er viele interessante parallele Texte und viele wichtige Hinweise.

In einem „Zum Geleit" zu diesem Buch schreibt der bekannte Patristiker Professor Endre von Ivánka folgendes: „Mit einer solchen Präzisierung des Lehrinhalts gewinnen wir erst einen Ausgangspunkt für eine Sichtung der makarianischen Überlieferung, die sich nicht auf das isolierte Kriterium des Vorkommens gewisser Formeln und Ausdrücke stützt und sich vom äusseren Zusammenklang gewisser Erörterungen und Gedankengänge bestimmen lässt, sondern aus dem volständig überblickten Zusammenhang Rechenschaft gibt über die Tragweite und den eigentlich intendierten Sinn der hier verwendeten Formeln und Termini. Erst wenn man die übrigen Stücke einer ähnlichen Untersuchung unterwirft, ... wird man Befriedigendes über das Verhältnis dieser Stücke zu einander und ihres jeweiligen gedanklichen Inhalts (und damit auch über den Sinn und Grad ihres Messalianismus) aussagen können."

Diesem lobenden Urteil schliesst der Rez. sich gerne an. Die Drucklegung des Werkes ist sehr gut versorgt worden.

Leiden, Haarlemmerstraat 106 J.C.M. VAN WINDEN, O.F.M.

Thomas von Kempen, *De Imitatione Christi-Nachfolge Christi und vier andere Schriften*. Lateinisch und deutsch. Herausgegeben, eingeleitet und

übersetzt von Friedrich Eichler. München, Kösel-Verlag, 1966. Pp. 592.

Although the *De imitatione Christi* by Thomas à Kempis falls beyond the scope of Vigiliae Christianae, it does not seem out of place to announce, by way of exception, the appearance of a very attractive new edition of this work which is not only the most celebrated document of the *devotio moderna* but the most frequently printed (and perhaps also translated) book next to the Bible.

In the present volume the *Imitatio* has been brought together with four of Thomas' minor writings, viz., the *Recommendatio humilitatis*, the *De bona pacifica vita*, the *De elevatione mentis*, and the *Brevis admonitio spiritualis exercitii*. The editor, Friedrich Eichler, follows the Brussels manuscript which was written by Thomas himself; his text shows a number of divergencies from that of previous editions resulting from a new collation of this autograph. Eichler faithfully reproduces the interpunction of the manuscript because of its significance for the rhythm of the text. On the other hand, the orthography is modern, and the third and fourth books of the *Imitatio* have been printed in the traditional, reversed, order.

The text is accompanied by a clear and plain translation and preceded by an introduction which contains a discussion of the Brussels manuscript and of the authorship of the *Imitatio* (some modern literature on this subject has been added), and a biographical sketch.

The get-up of the book is impeccable.

The Hague, Kwikstaartlaan 3 P. G. VAN DER NAT

Vetera Christianorum, 4. Bari, Università degli Studi, Istituto di Letteratura Cristiana Antica, 1967. Pp. 264.

Studi: A. Quacquarelli, *L'epifora nella lettura dei Padri* (5–22); M. Simonetti, *Eracleone e Origene* (contin. e fine) (23–64); L. Alfonsi, *Sull'A Diogneto* (65–72); R. Lacandia, *Forme sentenziose in Lattanzio* (73–83); E. Marotta, *L'ironia e altri schemi nel Contra Fatum di San Gregorio di Nissa* (85–105); M. Mees, *Papyrus Bodmer XIV* (P^{75}) *und die Lukaszitate bei Clemens von Alexandrien* (107–129); F. Vattioni, *S. Girolamo e l'Ecclesiastico* (131–149). – Apuliae res: V. Recchia, *Reminiscenze bibliche e «topoi» agiografici negli «Atti» anonimi di San Sabino Vescovo di Canosa* (151–184); P. Testini, *Le prime memorie cristiane e la cripta detta di S. Cleto a Ruvo* (185–210), – Recensioni (211–252). – Schede (a cura di G. Lomiento) (253–263).